Les Théories

de M. Loisy

DU MÊME AUTEUR

L'Idée du Sacrifice dans la Religion chrétienne, **principalement d'après le P. de Condren et M. Olier**. *Thèse de doctorat en théologie*. Paris. Beauchesne, 1 vol. in-8, 440 pages.... *épuisé*

Jésus Messie et Fils de Dieu, **d'après les Évangiles synoptiques**. *Quatrième édition*. Paris. Letouzey et Ané, 1 vol. in-12, lxxv-510 pages.................................... 4 »

L'Origine du quatrième Évangile. *Troisième édition*. Paris, Letouzey et Ané, 1 vol. in-12, xi-508 pages.............................. 3 50

La Valeur historique du quatrième Évangile. Letouzey et Ané, 2 vol. in-12, xii-650, et 426 pages.............................. 8 »

Évangiles apocryphes et Évangiles canoniques. Paris, Bloud (Collection *Science et Religion*, nos 446-447), 1 vol. in-12, 126 pages. 1 20

Christologie. **Commentaire des Propositions** xxvii-xxxviii **du Décret du Saint-Office « Lamentabili »**. Paris, Beauchesne, 1 vol. in-12, 120 pages.............................. 1 25

Pourquoi l'on doit être chrétien? *Dixième mille*. Paris, Beauchesne, 1 vol. in-12, 64 pages.............................. 0 50

Les Théories de M. Loisy

EXPOSÉ ET CRITIQUE

PAR

M. LEPIN
Professeur à l'École supérieure de Théologie de Lyon

QUATRIÈME ÉDITION

PARIS
Gabriel BEAUCHESNE & Cie, Éditeurs
ANCIENNE LIBRAIRIE DELHOMME & BRIGUET
117, Rue de Rennes, 117

1910

DÉPÔT A LYON : 3, *Avenue de l'Archevêché*

Nihil obstat

Lugduni, die 22a Junii 1908.

A. AUBONNET.

IMPRIMATUR

Parisiis, die 28a Januarii 1910.

P. FAGES, v. g.

AVANT-PROPOS

L'affaire Loisy demeure à l'ordre du jour. On sait les événements récents qui l'ont de nouveau imposée à l'attention. Au premier abord, il paraissait qu'elle ne demandât plus aux écrivains catholiques que le silence. Mais diverses circonstances semblent faire croire qu'il est encore opportun de parler.

Des personnes se sont, en effet, demandé si l'autorité ecclésiastique ne se serait pas montrée à l'endroit de M. Loisy d'une sévérité excessive, s'il ne faudrait pas attribuer les mesures rigoureuses prises contre l'écrivain à une certaine incompréhension des méthodes actuelles de la critique et à une intolérance regrettable vis-à-vis d'un prêtre bien intentionné et érudit. En réponse à cette préoccupation, il peut être utile d'analyser les théories avancées par M. Loisy, afin de déterminer leur position exacte en regard de la foi et de juger s'il était possible à l'autorité ecclésiastique de les tolérer, ou si elle ne devait pas les condamner.

Journaux sectaires et feuilles soi-disant indépendantes ont naturellement trouvé l'occasion bonne de reprocher une fois de plus à l'Église son opposition irréductible à la science et de proclamer

bien haut son divorce définitif d'avec le progrès. Contre ces attaques, il importe encore d'examiner dans quelle mesure les assertions de M. Loisy peuvent prétendre à représenter le résultat dernier de la critique et le verdict assuré de l'histoire.

C'est à ce double point de vue que nous nous proposons d'étudier la série des ouvrages où le critique a exposé ses idées touchant les origines chrétiennes. Nous parcourrons successivement *L'Évangile et l'Église* (1902), *Autour d'un petit livre* (1903), les publications se rapportant à la période de décembre 1903 à la fin de 1907 [1], enfin *Les Évangiles synoptiques* (1907 et 1908), et les *Simples réflexions sur le décret du Saint-Office Lamentabili sane exitu et sur l'Encyclique Pascendi dominici gregis* (1908) [2]. Notre objectif sera de préciser aussi exactement que

1. Y compris le volume publié récemment par M. Loisy : *Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents* (1908).

2. Nous croyons intéressant de donner quelques renseignements biographiques sur le critique qui va faire l'objet de cette étude. Alfred Loisy naquit le 28 février 1857, à Ambrières, dans la Marne. Il commença ses études classiques au collège municipal de Vitry et les acheva au collège ecclésiastique de Saint-Dizier. Au mois d'octobre 1874, il entrait au grand Séminaire de Châlons, fut ordonné sous-diacre le 30 juin 1878, et, au mois de novembre de la même année, envoyé à Paris pour y suivre les cours de l'Institut catholique. Rentré, un an après, dans son diocèse d'origine, où il reçut la prêtrise le 29 juin 1879, il fut nommé curé, d'abord de Broussy-le-Grand en juillet 1879, puis de Landricourt en février 1880. Le 1er juillet 1881, il revint à l'Institut catholique de Paris, y fut nommé professeur d'hébreu, puis d'exégèse. En 1893, sa chaire lui était retirée, et, en octobre 1894, il devenait aumônier du pensionnat des Dominicaines enseignantes à Neuilly-sur-Seine. Il garda cette fonction jusqu'en octobre 1899, où il dut la résigner pour raison de santé. M. Loisy se retira à Bellevue, près Paris (diocèse de Versailles). De Bellevue, à partir de

possible les théories émises, et d'en marquer la relation avec les articles essentiels de la foi. Dans un chapitre spécial, nous apprécierons la valeur de ces hypothèses au point de vue strictement scientifique.

décembre 1900, il alla faire un cours d'exégèse biblique à l'École pratique des Hautes-Etudes, section des sciences religieuses. En 1904, au mois de mars, il renonça à ce cours, et, au mois de juillet, se retira dans une propriété de M. Thureau-Dangin, à Garnay, près Dreux. Aux premiers mois de 1907, il venait s'installer, dans le voisinage de ses proches, à Ceffonds, près Montier-en-Der (Haute-Marne), où il se trouve à l heure présente.

CHAPITRE I

L'ÉVANGILE ET L'ÉGLISE

L'Église catholique et l'essence de l'Évangile

C'est en 1902, vers le 15 novembre, que M. Loisy publiait le petit livre, intitulé *L'Évangile et l'Église* in-12 de xxxiv-235 pages, qui devait avoir dans le monde instruit un si grand retentissement. L'occasion immédiate lui en avait été fournie par les conférences remarquables que M. Adolf Harnack venait de prononcer devant les étudiants réunis de toutes les Facultés de Berlin, et qui paraissaient en volume sous le titre de *L'Essence du christianisme*[1].

Le critique français se proposait d'examiner attentivement cet ouvrage, « non précisément pour le réfuter, mais pour déterminer sa véritable situation à l'égard de l'histoire[2]. »

D'après M. Harnack, l'essence du christianisme doit être placée dans la foi au Dieu Père, bon et miséricordieux, qui pardonne le péché à l'homme.

1. *Das Wesen des Christentums*, in-8°, iv-190 pages, Leipsig, 1900.

2. *L'Evangile et l'Eglise*, p. vii.

La religion révélée par Jésus consiste donc tout entière dans la disposition intime de confiance filiale en cette divine paternité. Par là se trouve fondée en droit la prétention, émise par Luther, de mettre l'essentiel de la religion chrétienne dans la justification par la foi. D'autre part, le Christ, ayant conçu la religion comme purement intérieure, n'a pas dû vouloir de relations sensibles entre ses fidèles; la seule société des chrétiens est la société invisible des âmes. Par là encore se trouve garanti le caractère purement individualiste du christianisme luthérien.

A cette thèse du professeur de Berlin, M. Loisy prétendait opposer une conception plus conforme à l'interprétation critique des Évangiles, et qui lui paraissait consacrer le principe social de l'Église catholique, en ruinant le fondement de l'individualisme protestant.

« Sa définition de l'essence du christianisme, écrivait-il en parlant de M. Harnack, n'est pas fondée sur l'ensemble des textes certains, mais... elle repose, en dernière analyse, sur un très petit nombre de textes, on pourrait presque dire sur deux passages : « Nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père, ni le Père si ce n'est le Fils », et : « Le royaume de Dieu est en vous », qui ont chance l'un et l'autre d'avoir été influencés, sinon produits, par la théologie des premiers temps[1]. »

Pour déterminer historiquement l'essence de l'Évangile et du christianisme primitif, il faut, disait M. Loisy, chercher ce qui tient la première

1. *L'Evangile et l'Eglise*, p. XIX.

place, et la plus considérable, dans l'enseignement authentique de Jésus, voir quelle était la préoccupation dominante des premiers chrétiens, et ce dont vivait leur religion. « Si une foi, une espérance, un sentiment, un élan de volonté dominent l'Évangile et se sont perpétués dans l'Église des premiers temps, là sera l'essence du christianisme[1]. »

Or, constatait le critique, ce que Jésus prêche constamment, ce que les apôtres ont mission de prêcher, ce qui fait la préoccupation et la vie de l'Église naissante, c'est la bonne nouvelle du règne de Dieu, prêt à se réaliser. Ce règne de Dieu, ou le royaume des cieux, consiste proprement dans le bonheur immortel auquel vont être admis les saints, après un renouvellement de toutes choses, et auquel Dieu doit présider par son Messie. L'idée du royaume céleste n'est pas autre chose qu'une grande espérance, et « c'est dans cette espérance que l'historien doit mettre l'essence de l'Évangile[2]. »

Il importe donc d'analyser cette idée essentielle. Trois qualités distinguent l'espérance évangélique. « Elle est d'abord *collective*, le bien du royaume étant destiné à tous ceux qui aiment Dieu, et de telle sorte qu'ils en jouissent en commun, si bien que leur félicité ne peut pas être mieux comparée qu'à un grand festin. Elle est *objective* et ne consiste pas uniquement dans la sainteté du croyant ni dans l'amour qui l'unit à Dieu, mais elle implique toutes les conditions d'une vie heureuse, et les conditions physiques aussi bien que les conditions morales,

1. *L'Evangile et l'Eglise*, p. XXII.
2. *Ibid.*, p. 7.

les conditions extérieures aussi bien que les conditions intérieures, en sorte que l'on peut parler de l'avènement du royaume comme d'un fait qui couronne l'histoire et qui ne se confond nullement avec la conversion de ceux qui y sont appelés. Elle se rapporte et ne peut se rapporter qu'à l'*avenir*, ainsi qu'il convient à sa nature d'espérance; et cet avenir n'est pas le sort prochain de l'individu en ce monde, mais le renouvellement du monde, la restauration de l'humanité dans la justice et le bonheur éternels[1]. »

Enfin, l'espérance du royaume se complète, dans l'Évangile primitif, par la mission des apôtres chargés de propager cette espérance, et par le rôle personnel de Jésus qui doit présider à l'avènement du royaume en qualité de Messie.

« L'idée du *royaume* céleste, l'idée du *Messie* agent du royaume, l'idée de l'*apostolat* ou de la prédication du royaume », tels sont, en définitive, « les trois éléments essentiels de l'Évangile vivant[2]. »

L'essence de l'Évangile étant ainsi déterminée, M. Loisy n'avait pas de peine à montrer qu'elle ne se trouve réalisée en aucune façon, mais bien plutôt éliminée positivement, dans la théorie du christianisme luthérien. Là, plus de royaume attendu pour l'avenir, le royaume étant tout entier dans l'âme du chrétien. Plus de fonction messianique réservée à Jésus, puisque cette fonction n'a sa raison d'être que par rapport au royaume futur. Enfin, plus de

1. *L'Evangile et l'Eglise*, p. 8.
2. *Ibid.*, p. 112.

lien social entre les croyants, dès lors que toute l'affaire religieuse se traite dans l'âme des individus. A y bien regarder, « la théorie du royaume purement intérieur... supprime » donc simplement les « éléments essentiels » du christianisme ; elle « fait abstraction de l'Évangile réel[1]. »

Et M. Loisy de railler finement cette prétention du protestantisme libéral de rejoindre le pur Évangile par un christianisme sans organisation extérieure, sans dogmes et sans culte. « Cas singulier d'une religion qui semblerait faite pour des légions angéliques, dont chaque individu constituerait une espèce, et non pour des hommes destinés à vivre ensemble sur la terre[2] ! » La société du Christ, comprenant ceux qui adhéraient à l'Évangile de Jésus, « n'était pas formée de purs esprits qui n'auraient eu d'autre lien entre eux que la communauté d'un sentiment[3]. » En ce qui concerne le développement dogmatique, « dès que l'on croit à l'Évangile, il est impossible qu'on ne pense pas ce que l'on croit, qu'on ne travaille pas sur cette pensée, et qu'on ne produise pas la théologie de sa foi[4]. » « Ce n'est pas sans cause que Luther avait gardé un dogme, et que le protestantisme organisé tend malgré lui à l'orthodoxie[5]. »

Quant à l'idée que les théologiens protestants se font volontiers du culte en esprit, elle n'est « pas plus rationnelle qu'évangélique. Il est impossible

1. *L'Evangile et l'Eglise*, p. 112.
2. *Ibid.*, p. 177.
3. *Ibid.*, p. 89.
4. *Ibid.*, p. 171.
5. *Ibid.*, p. 173.

de réunir les hommes dans un culte purement intérieur, et l'on essaierait vainement d'imposer un tel culte à l'être humain, qu'on ne peut dépouiller de sa condition physique, et qui ne peut être pensant sans être entendant et parlant. Sa vie religieuse ne peut pas davantage être indépendante de tout élément sensible, qui l'aide à prendre conscience d'elle-même, à se définir et à s'affirmer[1]. » Aussi bien, n'est-il pas vrai que le protestantisme lui-même ne subsiste comme religion que « par ce qu'il a retenu d'organisation ecclésiastique, d'enseignement officiel et de culte confessionnel[2]? »

Après avoir ainsi ruiné la thèse de M. Harnack, M. Loisy démontrait aisément que l'Église catholique romaine, à la différence du protestantisme luthérien, répondait très exactement à l'idée primitive du christianisme. On y retrouve, en effet, les trois éléments que nous avons reconnus essentiels à l'Évangile de Jésus : l'idée du royaume des cieux, destiné à la société actuelle des fidèles, comme il l'était à la société des disciples du Sauveur, l'idée du Messie attendu comme organisateur de ce royaume à la fin des temps, l'idée de l'apostolat ou de la prédication du royaume. Ces trois éléments, observait M. Loisy, sont « toujours reconnaissables » dans l'Église catholique[3]. « Le but de l'Évangile est resté le but de l'Église[4]. » Il est facile de voir que « Jésus et l'Église ont les yeux levés dans la même direc-

1. *L'Evangile et l'Eglise*, p. 213-214.
2. *Ibid.*, p. 233.
3. *Ibid.*, p. 112.
4. *Ibid.*, p. 113.

tion, vers le même symbole d'espérance, et que l'Église observe, vis-à-vis du royaume céleste, la même attitude que Jésus[1]. »

Jusqu'à ce point de sa démonstration, l'auteur de *L'Évangile et l'Église* paraissait ne rien avancer qui ne fût dans les limites rigoureuses de l'orthodoxie. L'on pouvait même estimer sa réfutation du protestantisme libéral péremptoire, et trouver à sa façon nouvelle de relier l'Église à l'Évangile une réelle valeur apologétique. Cependant, telle quelle, la démonstration restait bien générale : il était nécessaire d'entrer dans le particulier. Il ne suffisait pas de justifier le principe social du catholicisme par le fait qu'il continue la société première des disciples du Christ : il fallait montrer le lien qui rattache légitimement l'Évangile à l'Église catholique actuelle, avec sa constitution hiérarchique, son dogme systématisé et tout l'appareil de son culte organisé.

Or, c'est ici que le critique, partant de la méthode très spéciale d'interprétation qu'il appliquait aux textes évangéliques, dominé par l'idée toute nouvelle qu'il se faisait de la personne de Jésus, de ses actes et de ses intentions, émettait des hypothèses et proposait des théories qui renversaient les principes les plus constants de l'apologétique traditionnelle.

1. *L'Evangile et l'Eglise*, p. 114.

La critique des données évangéliques

M. Loisy commençait par réduire considérablement la valeur documentaire que l'Église accordait jusqu'ici aux Évangiles. A son sens, « le départ est souvent difficile à faire entre la religion personnelle de Jésus et la façon dont ses disciples l'ont comprise, entre la pensée du Maître et les interprétations de la tradition apostolique... Il ne reste dans les Évangiles qu'un écho, nécessairement affaibli et un peu mêlé, de la parole de Jésus; il reste l'impression générale qu'il a produite sur ses auditeurs bien disposés, ainsi que les plus frappantes de ses sentences, selon qu'on les a comprises et interprétées; il reste enfin le mouvement dont Jésus a été l'initiateur[1]. »

Interprétés critiquement, les Évangiles attesteraient que Jésus n'a prévu et annoncé que l'avènement imminent du royaume de Dieu, entendu dans son sens strictement *eschatologique*, c'est-à-dire comme royaume de la *fin des temps*. Dès lors, l'idée d'une institution, telle que l'Église, destinée à préparer le royaume, censé lointain, ou à le réaliser dans une première phase imparfaite, en attendant sa consommation finale ou son avènement proprement dit, ne s'est pas même présentée à son esprit.

Jésus était si persuadé de la venue immédiate du royaume qu'il éprouvait une suprême indifférence pour tout ce qui devait passer si promptement. Là, au dire du critique, se trouve la clé de toute son

1. *L'Evangile et l'Eglise*, p. XX-XXI.

attitude à l'égard du monde, des biens terrestres, du droit humain, de la civilisation. « La perspective du royaume prochain devait lui inspirer vis-à-vis de toutes ces choses une espèce de dédain, et les textes ne laissent pas le moindre doute sur ses sentiments[1]. » La même perspective « explique pourquoi Jésus ne promulgue aucune prescription proprement disciplinaire ». Elle aide à comprendre « pourquoi il exige de tous ceux qui aspirent au royaume, non la disposition à sacrifier éventuellement leurs biens et leurs affections de famille, mais à tout quitter immédiatement pour le suivre[2]. » Ce que le Christ historique prescrit, en effet, c'est d' « abandonner les richesses et les occupations de ce monde »; c'est « le travail même qui est défendu ou déconseillé[3]. » Seules, les circonstances ont forcé les disciples à modifier plus tard ce programme du Maître, « pour accommoder à la condition d'un monde qui durait, ce qui avait été dit à un monde censé près de finir[4]. »

« Quant à la révolution morale que le Christ aurait voulu opérer dans le monde, disait encore M. Loisy, on ne doit pas se lasser de répéter que Jésus ne l'a pas conçue en dehors du royaume prêt à venir, et qu'il ne l'a point présentée comme une œuvre de lent progrès[5]. » Aussi le critique concluait-il avec assurance que « Jésus n'avait pas réglé d'avance la constitution de l'Église comme

1. *L'Evangile et l'Eglise*, p. 22-23.
2. *Ibid.*, p. 24-25.
3. *Ibid.*, p. 25.
4. *Ibid.*, p. 26.
5. *Ibid.*, p. 35-36.

celle d'un gouvernement établi sur la terre et destiné à s'y perpétuer pendant une longue série de siècles[1]. » Son regard « n'embrassait pas directement l'idée d'une religion nouvelle, d'une Église à fonder, mais toujours l'idée du royaume des cieux à réaliser. Ce fut l'Église qui vint au monde, et qui se constitua de plus en plus, par la force des choses, en dehors du judaïsme[2]. » « Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venue[3]. »

On ne pouvait nier plus complètement la fondation directe de l'Église par Jésus-Christ. Il n'y a donc pas à s'étonner si le rattachement des autres dogmes chrétiens aux données évangéliques était sacrifié de même façon.

C'est ainsi que le Christ de l'histoire n'aurait pas revendiqué, à proprement parler, la divinité. Il se serait seulement déclaré le Messie, et, dans sa bouche, l'expression de Fils de Dieu n'aurait jamais eu d'autre sens. « L'on trouverait sans peine dans les Évangiles, affirmait M. Loisy, plus d'un passage d'où il résulte que le titre de Fils de Dieu était pour les Juifs, pour les disciples et pour le Sauveur lui-même, l'équivalent de Messie[4]. » « En tant que le titre de Fils de Dieu appartient exclusivement au Sauveur, il équivaut à celui de Messie, et il se fonde sur la qualité de Messie. » « Jésus se dit Fils unique de Dieu dans la mesure où il s'avoue

1. *L'Evangile et l'Eglise,* p. 111.
2. *Ibid.*, p. 182.
3. *Ibid.*, p. 111.
4. *Ibid.*, p. 42

Messie[1]. » Or, que signifie l'idée évangélique de Messie? Elle a rapport au rôle du Sauveur dans l'établissement et le gouvernement du royaume de Dieu. Comme Messie, en effet, Jésus ne se croyait pas simplement le messager ou le prophète du royaume; « il pensait en être l'agent principal et le chef prédestiné[2]. » Le titre de Fils de Dieu lui appartient donc « à raison de sa fonction providentielle, et comme à l'unique agent du royaume céleste ». « Celui-là est le Fils par excellence... parce qu'il est l'unique vicaire de Dieu pour le royaume des cieux[3]. » Dans cette proclamation de sa qualité de Messie, élu et représentant de Dieu, aurait consisté toute la révélation du Christ évangélique au sujet de sa divinité.

Le dogme de la résurrection corporelle de Jésus reposerait, de son côté, sur un fait que l'historien estime insuffisamment établi. Au jugement de M. Loisy, en effet, « le message de Pâques, c'est-à-dire la découverte du tombeau vide et les apparitions de Jésus à ses disciples, en tant que l'on tient ces faits pour des preuves physiques de la résurrection, n'est pas un argument indiscutable et d'où il résulte avec une entière certitude, pour l'historien, que le Sauveur est corporellement ressuscité[4]. » « Si on le regarde indépendamment de la foi des apôtres, le témoignage du Nouveau Testament ne fournit qu'une probabilité limitée, et qui ne

1. *L'Evangile et l'Eglise*, p. 56, 57.
2. *Ibid.*, p. 53.
3. *Ibid.*, p. 57.
4. *Ibid.*, p. 74.

semble pas proportionnée à l'importance extraordinaire de l'objet attesté[1]. »

Les Évangiles n'offriraient pas de base plus solide au dogme de la rédemption. « L'idée que, le mal et le péché réclamant un châtiment, il y a dans la souffrance du juste une expiation qui purifie », se trouve bien « dans le second Isaïe » ; mais, au dire de M. Loisy, « il n'est pas autrement prouvé qu'elle appartienne à l'enseignement de Jésus et à la foi de la première communauté. Le passage de Marc, x, 45, où on lit que le Christ est venu « donner sa vie en rançon pour beaucoup » a toute chance d'avoir été influencé par la théologie de Paul, et l'on peut en dire autant des récits de la dernière cène[2]. » Aussi le critique s'exprimait-il comme si le dogme avait été créé par l'Apôtre des gentils. A l'entendre, « les premiers croyants corrigeaient le fait brutal de la mort par la gloire de la résurrection. Paul découvre à la mort un sens et une efficacité qui peuvent compter indépendamment de la résurrection, tout en lui étant coordonnés[3]. »

S'il est vrai, maintenant, que le Sauveur n'a aucunement prévu une Église destinée à remplir le temps jusqu'à l'avènement du royaume, l'institution des sacrements et du culte catholique ne peut qu'être étrangère à sa pensée. C'est ce qu'affirmait encore M. Loisy. « On peut dire, écrivait-il, que Jésus au cours de son ministère n'a ni prescrit à

1. *L'Evangile et l'Eglise*, p. 75.
2. *Ibid.*, p. 71, 72.
3. *Ibid.*, p. 73.

ses apôtres ni pratiqué lui-même aucun règlement de culte extérieur qui aurait caractérisé l'Évangile comme religion. Jésus n'a pas plus réglé d'avance le culte chrétien qu'il n'a réglé formellement la constitution et les dogmes de l'Église. C'est que, dans l'Évangile, le christianisme n'était pas encore une religion existant par elle-même... L'Évangile, comme tel, n'était qu'un mouvement religieux, qui se produisait au sein du judaïsme, pour en réaliser parfaitement les principes et les espérances[1]. »

Ainsi, pour l'auteur de *L'Évangile et l'Église*, le fait primitif chrétien se résumait en ces termes très simples : Jésus n'a eu aucune intention directe vis-à-vis de l'établissement de l'Église, de ses sacrements et de son culte; touchant sa personne, il n'a pas fait connaître autre chose que sa qualité de Messie; l'idée du caractère rédempteur de sa mort est étrangère à son enseignement; le fait même de sa résurrection corporelle n'est pas historiquement établi.

Or, c'est en partant de ces données, censées établies par sa critique, que M. Loisy entreprenait de rattacher malgré tout à l'Évangile de Jésus et l'Église et le dogme, et le culte.

Comment s'y prenait-il?

Comment la hiérarchie, le dogme et le culte actuels se rattachent à l'Évangile

D'après notre apologiste, si l'Église avec sa constitution actuelle ne procède pas d'une pensée et

1. *L'Evangile et l'Eglise*, p. 180-181.

d'une volonté directes du Christ, elle fait suite néanmoins à cette sorte de société que le Sauveur avait groupée autour de lui en vue du royaume. Et cela suffit à la légitimer.

L'Évangile de Jésus, en effet, avait déjà « un rudiment d'organisation sociale[1]. » Autour du Maître était réuni un certain nombre de disciples : « groupe circonscrit, parfaitement reconnaissable, très centralisé aussi et même hiérarchisé dans la plus entière fraternité. » Jésus en était « le centre et le chef, l'autorité incontestée ». Parmi les disciples, le Sauveur avait distingué les Douze, qu'il « avait associés lui-même directement et effectivement à son ministère. » « Même parmi les Douze, il y en avait un qui était le premier, non seulement par la priorité de sa conversion ou l'ardeur de son zèle, mais par une sorte de désignation du Maître, qui avait été acceptée et dont les suites se font sentir encore dans l'histoire de la communauté apostolique[2]. » Dans la pensée de Jésus, cette société initiale était simplement destinée à prêcher l'Évangile avec lui et à devenir sans tarder le royaume. Le Sauveur « pourvoyait à la diffusion de l'Évangile dans le présent, et préparait... le royaume à venir[3]. »

Le royaume n'étant pas venu avant sa mort, la petite société survécut au Maître, et, en se développant, donna naissance à l'Église. Tout d'abord, le groupe chrétien n'eut pas « conscience de former une société

1. *L'Evangile et l'Eglise*, p. 111.
2. *Ibid.*, p. 90.
3. *Ibid.*, p. 91.

distincte du judaïsme[1]. » Mais, voici que des communautés chrétiennes se fondent parmi les gentils : elles « deviennent bientôt l'Église, tout à fait distincte et même séparée de la synagogue[2]. »

Ces communautés chrétiennes formaient naturellement des sociétés, des confréries; comme telles, « elles avaient besoin de l'élément conservateur de toute société, l'autorité[3] ». En conséquence, « les apôtres et les premiers missionnaires instituent des collèges d'anciens ou de surveillants, pour les gouverner, comme ils avaient gouverné eux-mêmes la première communauté de Jérusalem[4]. » Ce furent les *presbytres*, ou prêtres.

Bientôt, cependant, se dessinèrent les premiers mouvements de l'hérésie; « la nécessité d'un pouvoir dirigeant se fit encore plus pressante, et il fallut que la communauté tînt tête à tous les périls par le moyen d'une parfaite unité[5]. » Dès lors, le président du corps des presbytres, ou *évêque*, prit une importance exceptionnelle; son influence alla croissant dans le collège presbytéral et dans la communauté. A la faveur de la lutte contre le gnosticisme, « l'épiscopat monarchique... s'affermit définitivement[6] ».

En même temps que l'épiscopat grandit, la prépondérance de l'Église romaine se manifeste. Pierre et Paul étaient venus à Rome. « On peut penser...

1. *L'Evangile et l'Eglise*, p. 92.
2. *Ibid.*, p. 93.
3. *Ibid.*, p. 95.
4. *Ibid.*, p. 93.
5. *Ibid.*, p. 95.
6. *Ibid.*

que, lorsqu'ils moururent, ils ne se doutaient pas qu'ils eussent légué un maître à César, ni même qu'ils eussent donné un chef suprême à l'Église. La pensée du grand avènement était trop puissante sur leur esprit, les questions de symbole et de gouvernement leur étaient trop peu familières, pour qu'ils vissent dans Rome et l'Église romaine autre chose que le centre providentiel de l'évangélisation chrétienne[1]. »

Mais les Églises particulières ne tardèrent pas à sentir, et de plus en plus, le besoin de l'unité générale. A cette unité il fallait « un centre qui supportât, en quelque sorte, l'effort de la tendance universelle et garantît le concert des Églises en le rendant visible et régulier. Ce point de rencontre, ce chef-lieu de l'unité ecclésiastique était indiqué à la fois par les plus grands souvenirs chrétiens et par la situation politique de l'empire[2]. » Par la force des choses, l'évêque de Rome acquit la prééminence entre les évêques, comme l'évêque l'avait obtenue entre les presbytres. Pierre et Paul « avaient fait de Rome le chef-lieu de l'Évangile »; les circonstances firent de l'Église romaine « la mère et la reine des Églises du monde entier[3]. »

Avec le temps, cette Église « a pris des airs d'impératrice », « elle a voulu donner des formes juridiques, on pourrait dire constitutionnelles, à sa prééminence et à son action » : c'est encore « par l'effet d'un mouvement général qui, depuis les origines,

1. *L'Evangile et l'Eglise*, p. 100.
2. *Ibid.*, p. 97.
3. *Ibid.*, p. 101.

poussait l'Église à s'organiser en gouvernement[1]. » « Il était nécessaire que l'Église devînt un gouvernement, sous peine de n'être plus », et « le gouvernement, dans une Église une et universelle, ne se conçoit pas sans une autorité centrale[2]. »

Ainsi, l'Église, bien qu'en dehors des prévisions de Jésus, « naquit et dura par le développement d'une organisation dont les linéaments étaient tracés dans l'Évangile[3]. » « La perspective du royaume s'est élargie et modifiée, celle de son avènement définitif a reculé, mais le but de l'Évangile est resté le but de l'Église[4]. » C'est la société des disciples du Christ, agrandie, transformée, adaptée aux nécessités progressives de son existence dans un monde qui s'obstinait à durer. On peut dire qu' « elle a dû être ce qu'elle a été, car elle a été ce qu'elle avait besoin d'être pour sauver l'Évangile en se sauvant elle-même[5]. » « Reprocher à l'Église catholique tout le développement de sa constitution, c'est donc lui reprocher d'avoir vécu, ce qui pourtant ne laissait pas d'être indispensable à l'Évangile même[6]. »

C'est d'une manière analogue que M. Loisy prétendait rattacher le développement de tout le dogme chrétien à l'Évangile, tout en posant en principe que Jésus ne s'était pas déclaré autre chose que le Messie, qu'il n'avait pas attribué une valeur rédemp-

1. *L'Evangile et l'Eglise*, p. 104.
2. *Ibid.*, p. 105.
3. *Ibid.*, p. 91.
4. *Ibid.*, p. 113.
5. *Ibid.*, p. 94.
6. *Ibid.*, p. 110.

trice à sa mort, et que le fait de sa résurrection était douteux pour l'historien.

Jésus s'était proclamé le Messie : telle est bien la réalité de l'histoire. Mais cette idée de Messie n'était intelligible que pour un esprit juif. Lorsque l'Évangile fut présenté, non seulement aux prosélytes que le judaïsme comptait dans l'empire, mais au monde païen tout entier et à quiconque avait reçu l'éducation hellénique, « la théorie du Logos incarné fut nécessaire[1]. » « Jamais le monde grec... ne se serait converti au Messie d'Israël; mais il pouvait se convertir et il se convertit au Dieu fait homme, au Verbe incarné[2]. » Ce développement du dogme christologique fut donc « causé par l'état d'esprit et de culture des premiers convertis venus de la gentilité ou ayant subi son influence[3]. » « Dans la mesure où ils étaient imbus de la culture grecque, ils eurent besoin de s'interpréter à eux-mêmes leur nouvelle foi. Ils le firent d'autant plus promptement et plus volontiers que l'explication s'imposait à qui voulait parler du christianisme aux païens, entièrement ignorants du judaïsme. C'est ainsi que progressivement, mais de très bonne heure, par l'effort spontané de la foi pour se définir elle-même, par les exigences naturelles de la propagande, l'interprétation grecque du messianisme chrétien se fit jour, et que le Christ, Fils de Dieu et Fils de l'homme, Sauveur prédestiné, devint le Verbe fait chair, le

1. *L'Evangile et l'Eglise*, p. 136.
2. *Ibid.*, p. 137.
3. *Ibid.*, p. 138.

révélateur de Dieu à l'humanité[1]. » En résumé, « la divinité du Christ, l'incarnation du Verbe fut la seule manière convenable de traduire à l'intelligence grecque l'idée du Messie[2]. »

De même, « tout le développement grec » du dogme de la rédemption, s'il ne procède pas d'une révélation de Jésus sur le caractère expiatoire de sa mort, se rattache néanmoins à cet élément de sa prédication où le Messie était représenté « messager et agent d'immortalité[3]. » Le Christ évangélique, en effet, garantit la vie éternelle « à ceux qui verront l'heure du grand avènement et à ceux qui ressusciteront pour en jouir » : « c'est la condition nécessaire, et très explicitement formulée, de la participation au royaume de Dieu ». Ce don de l'immortalité « n'est pas encore conçu comme un rachat, une restauration de l'humanité ; il constitue la récompense promise au juste[4]. » Mais voici venir saint Paul. Dans la doctrine de l'apôtre des gentils, la justice chrétienne et l'immortalité bienheureuse deviennent « un effet de la médiation et du sacrifice de l'homme céleste, le Christ[5]. » Puis, voici l'auteur du quatrième Évangile. Pour lui, la vie éternelle est censée déjà présente : « l'homme participe à la vie divine et triomphe de la mort par le don de l'esprit divin que le Christ, Dieu incarné, lui procure[6]. »

1. *L'Evangile et l'Eglise*, p. 139.
2. *Ibid.*, p. 140.
3. *Ibid.*, p. 147.
4. *Ibid.*, p. 145.
5. *Ibid.*, p. 146.
6. *Ibid.*, p. 147.

L'argumentation d'Athanase et des autres docteurs ecclésiastiques n'aura qu'à donner à cette théorie « la rigueur d'un système[1], » et ainsi le Christ évangélique, qui s'était contenté de promettre l'immortalité aux membres du royaume futur, sera devenu le Rédempteur, qui restaure le genre humain par sa mort et dès à présent communique la vie éternelle au croyant.

Quant aux sacrements et au culte, si eux non plus n'ont pas été institués par Jésus, ils n'en procèdent pas moins de lui, étant le produit vivant de cette Église à laquelle a donné naissance la société de ses disciples.

Il est d'abord facile de constater que le culte du Christ, le culte de la Vierge Marie, le culte des saints, sont nés spontanément et ont grandi dans le christianisme se constituant ou déjà constitué. On ne conçoit pas, en effet, comment le christianisme aurait pu ne pas être le culte du Christ. « Le christianisme sans ce culte n'est qu'une philosophie, disons, si l'on veut, une philosophie mystique, qui voudrait prendre le nom de religion et qui n'y a pas droit, car elle ne garde aucune forme religieuse déterminée. » Or, le culte des saints est « le complément naturel du culte de Jésus, » et « le culte de Marie, sauf l'importance particulière de son développement, se présente dans les mêmes conditions que le culte des saints[2]. »

Le développement sacramentel est pareillement une création spontanée de l'Église. « En ce qui

1. *L'Evangile et l'Eglise*, p. 147.
2. *Ibid.*, p. 209.

concerne leur origine, il en est des sacrements ainsi que de l'Église et du dogme, qui procèdent de Jésus et de l'Évangile comme des réalités vivantes et non comme des institutions expressément définies[1]. » Après la mort du Sauveur, en effet, le christianisme, s'étant constitué, par la force des choses, en dehors du judaïsme, « devint une religion distincte, indépendante et complète ». « Comme religion, il eut besoin d'un culte, et il l'eut[2]. »

L'acte principal du culte chrétien fut le repas eucharistique. C'était bien « la création de Jésus[3] ». Non que le Sauveur eût eu l'intention d'instituer un rite permanent, encore moins de donner son corps et son sang en communion aux fidèles. « L'eucharistie, au jour de sa célébration première, signifie plutôt l'abrogation du culte ancien et l'avènement du royaume, que l'institution d'un nouveau culte, le regard de Jésus n'embrassant pas directement l'idée d'une religion nouvelle, d'une Église à fonder, mais toujours l'idée du royaume des cieux à réaliser[4]. » C'est le retard du royaume qui amena les premiers chrétiens à reproduire ce qui s'était accompli au cénacle. Tout d'abord, la cène fut envisagée simplement comme « un mémorial de la passion et une anticipation du festin messianique, où Jésus était présent[5]. » Mais elle prit une importance croissante dans l'Église des gentils. Là, le repas eucharistique fut « le grand

1. *L'Evangile et l'Eglise*, p. 194.
2. *Ibid.*, p. 182.
3. *Ibid.*, p. 182.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*, p. 199.

mystère, sans lequel on n'aurait pas trouvé que le christianisme fût une religion parfaite[1]. » Bientôt « la communion réelle au Christ dans l'eucharistie fut exigée aussi impérieusement par la conscience chrétienne que la divinité de Jésus[2]. » Enfin, saint Paul ayant conçu la mort du Christ comme un sacrifice, on pensa que « l'acte commémoratif de cette mort », la cène eucharistique, « devait participer au même caractère ». « La simple bénédiction et la distribution du pain et du vin, détachées de l'agape, entourées de lectures, de prières, de chants, étaient devenues le sacrifice de la messe[3]. »

A côté de l'eucharistie se développa le baptême. Le Sauveur n'avait donné aucun précepte à ce sujet; mais le rite chrétien fut imité du propre baptême reçu par lui de Jean. « De même que le baptême du Seigneur avait servi d'introduction à l'Évangile, le baptême introduisait chaque fidèle dans la société évangélique substituée au royaume des cieux[4]. » Le baptême était suivi de la confirmation, qui en devint une sorte de complément.

« On n'eut pas d'abord l'idée du chrétien pécheur et réconcilié, et l'Église ne s'y habitua même que très lentement. » Mais, avec le temps, les chrétiens pécheurs se multiplièrent : une institution de pardon s'établit peu à peu, qui devint le sacrement de pénitence[5].

1. *L'Évangile et l'Église*, p. 182.
2. *Ibid.*, p. 190.
3. *Ibid.*, p. 200.
4. *Ibid.*, p. 195.
5. *Ibid.*, p. 196-197.

Les origines de l'Extrême-Onction sont assez obscures. « Jésus paraît avoir enjoint, ou permis, ou donné à ses disciples l'exemple de faire aux malades des onctions d'huile accompagnées de prières, pour les soulager et même les guérir. » « L'usage des onctions d'huile n'a probablement jamais cessé d'être pratiqué depuis les temps primitifs, mais l'emploi de l'huile bénite était très varié. L'onction des malades en danger de mort, par les mains du prêtre, se distingua des autres par sa signification particulière et son caractère plus solennel[1]. »

Le sacrement de l'Ordre est né du développement cultuel lui-même. « Puisque le christianisme est devenu une religion et que, devenant une religion, il est devenu un culte, il avait besoin de ministres[2] », et il les a eus.

Enfin le sacrement de mariage a ses origines dans la conduite du Christ, et la pratique de l'Église primitive. « Le Christ a reconnu la monogamie comme une institution divine, et il a déclaré indissoluble l'union matrimoniale. » Quant à l'Église primitive, de bonne heure elle fit du mariage des chrétiens « l'objet d'une bénédiction spéciale », qui, cependant, « ne fut jamais regardée comme une consécration indispensable au lien conjugal ». Plus tard, sous l'influence de l'Épître aux Éphésiens, v, 32, où le mariage est présenté comme un symbole de l'union du Christ et de l'Église, le mariage chrétien fut élevé à la dignité de sacrement[3].

1. *L'Evangile et l'Eglise*, p. 201.
2. *Ibid.*, p. 191.
3. *Ibid.*, p. 201-202.

Ainsi, le système sacramentel s'est trouvé embrasser et consacrer l'organisation hiérarchique de l'Église et les principaux moments de la vie chrétienne. « Sans programme tracé d'avance, une institution s'est réalisée qui entoure l'existence humaine d'une atmosphère divine et qui est sans doute la création la plus considérable, par l'harmonie intime de toutes ses parties, et par l'intensité de son influence, qui soit jamais sortie spontanément d'une religion vivante[1]. » « Le christianisme n'a pas échappé à la nécessité du symbole, qui est la forme normale du culte, aussi bien que de la connaissance religieuse. » Il lui fallait donc « des signes sacramentels; il lui en fallait en assez grand nombre; ils ont été tels que les indiquaient les conditions de l'institution chrétienne; ils devaient se modifier, au moins accidentellement, et ils se sont développés sous l'influence des conditions intérieures et extérieures dans lesquelles le christianisme a vécu[2]. »

Telle était la synthèse apologétique présentée par M. Loisy. On peut la résumer en deux mots. Le développement entier, hiérarchique, dogmatique, cultuel, de l'Église catholique, doit être déclaré légitime parce qu'il est constaté le produit vivant de l'Évangile, et malgré que cette floraison de vie ait été en dehors des intentions et des prévisions de Jésus.

1. *L'Evangile et l'Église*, p. 202.
2. *Ibid.*, p. 204-205.

Y a-t-il, ou non, solution de continuité entre le fait catholique actuel et le fait primitif?

Chose assez surprenante, le critique affectait, en maints endroits, de présenter l'évolution entière, par lui décrite, comme un développement légitime et normal des données évangéliques ou du fait chrétien initial.

Ainsi disait-il de l'Église : En se développant elle « ne crée aucune pièce essentielle de sa constitution »; mais « un organe, qui semblait jusque-là rudimentaire ou de moindre vigueur, prend les proportions et la consistance que réclame la nécessité présente[1]. » « Nulle part, dans son histoire », répétait-il, « il n'y a de solution de continuité, création absolue d'un régime nouveau; mais chaque progrès se déduit de ce qui a précédé, de telle sorte que l'on peut remonter du régime actuel de la papauté jusqu'au régime évangélique autour de Jésus, si différents qu'ils soient l'un de l'autre, sans rencontrer de révolution qui ait changé avec violence le gouvernement de la société chrétienne[2]. » Et ailleurs : « Pour être identique à la religion de Jésus, elle (l'Église catholique) n'a pas plus besoin de reproduire exactement les formes de l'Évangile galiléen, qu'un homme n'a besoin, pour être le même à cinquante ans qu'au jour de sa naissance, de garder les proportions, les traits, et toute la manière d'être d'un nouveau-né. Quand on veut s'assurer de l'identité d'un individu, on ne songe pas à le faire rentrer

1. *L'Evangile et l'Eglise*, p. 93-94.
2. *Ibid.*, p. 110.

dans son berceau. L'Église d'aujourd'hui ne ressemble ni plus ni moins à la communauté des premiers disciples qu'un homme adulte ne ressemble à l'enfant qu'il a été d'abord[1]. »

Bref, observait M. Loisy, en revenant à une idée précédemment émise, « toute chicane théologique mise à part, l'Église catholique, en tant que société fondée sur l'Évangile, est identique au premier cercle des disciples de Jésus, si elle se sent et si elle est avec Jésus dans le même rapport que ces disciples ; s'il y a correspondance générale entre l'état actuel de son être et son état primitif ; si l'être actuel n'est que l'être primitif autrement déterminé et développé ; si ses organes actuels sont les organes primitifs grandis et fortifiés, adaptés aux fonctions de plus en plus considérables qu'ils ont eu à remplir[2]. »

A entendre encore notre critique, tout le dogme chrétien, dont il a décrit les étapes de formation, procéderait réellement de l'Évangile, comme un commentaire vivant, homogène, non hétérogène, au texte. Ainsi, les idées qui supportent les définitions systématiques du dogme trinitaire et du dogme de la rédemption « existaient dans la tradition chrétienne, et leur évolution a son point de départ dans l'Évangile de Jésus et la tradition apostolique[3]. » Dogme christologique, dogme de la grâce, dogme ecclésiologique, étaient « contenus dans la tradition primitive... comme un germe dans une

1. *L'Évangile et l'Eglise*, p. 116.
2. *Ibid.*, p. 117.
3. *Ibid.*, p. 148.

semence, un élément réel et vivant, qui devait se transformer en grandissant, se déterminer par la discussion avant de se cristalliser dans une formule solennelle[1]. » Ces anciens dogmes, disait-il encore, « ont leur racine dans la prédication et le ministère du Christ, dans les expériences de l'Église, et ils ont leur développement dans l'histoire du christianisme et dans la pensée théologique[2]. »

Touchant les sacrements, M. Loisy s'exprimait aussi, çà et là, comme si leur institution remontait au Christ évangélique, beaucoup plus réellement qu'il ne l'avait représenté. « Les sacrements, disait-il, sont nés d'une pensée et d'une intention de Jésus, interprétées par les apôtres et par leurs successeurs, à la lumière et sous la pression des circonstances et des faits[3]. » Et ailleurs : « Le sens des symboles sacramentels a été déterminé aussi par les circonstances historiques de leur institution et de leur emploi. De là vient leur efficacité... Ce sont des signes chrétiens, parce qu'ils procèdent du Christ. » Leur efficacité « tient essentiellement au lien qui les rattache à Jésus, qui en fait pour ainsi dire des actions du Christ vivant dans l'Église[4]. » « Jésus les a institués en tant qu'ils sont une institution permanente issue de lui et efficace par lui[5]. »

Aussi bien, le critique prétendait-il abriter son système sous l'autorité de l'illustre cardinal Newman. Il le citait à diverses reprises à l'appui de ses expli-

1. *L'Évangile et l'Église*, p. 162.
2. *Ibid.*, p. 164.
3. *Ibid.*, p. 194.
4. *Ibid.*, p. 216.
5. *Ibid.*, p. 218.

cations[1]. Depuis, il a prétendu qu'il l'avait, en effet, « choisi pour guide », et qu'il avait « repris », pour l'opposer aux thèses de MM. A. Harnack et A. Sabatier, « son idée du développement chrétien[2] ».

Ces déclarations rassurantes, le dessein et l'apparence apologétiques de l'ouvrage, sa valeur réelle comme réfutation du protestantisme libéral, la manière habile dont telles propositions orthodoxes venaient atténuer et presque corriger l'effet de propositions trop hardies, la nouveauté puissante du système, la vigueur de la forme dans laquelle il était exposé, purent d'abord faire illusion au lecteur superficiel. L'ensemble de la construction offrait un équilibre si ferme, la charpente en semblait si rigoureusement et si fortement liée, l'architecture générale et l'ornementation particulière révélaient un art si séduisant, que plus d'un oublia d'en vérifier les bases, ou parut ne point voir qu'elles étaient établies au préjudice de la foi.

Mais les observateurs plus attentifs, sans nier le mérite de l'œuvre, ne tardèrent pas à signaler l'opposition qu'elle présentait en ses parties fondamentales avec l'enseignement traditionnel le plus assuré. Ce qui apparaissait particulièrement grave, au regard de la foi chrétienne, était la réduction considérable que l'auteur proposait de faire subir à la valeur historique des Évangiles, c'était sa prétention de ramener toute la manifestation personnelle de Jésus à la seule déclaration de sa messianité, c'était cette assertion, mise en haut relief, que le Sauveur aurait été si com-

1. *L'Evangile et l'Eglise*, p. 195, 213, 231.
2. *Autour d'un petit livre*, p. 7.

plètement absorbé par la pensée du royaume imminent qu'il n'aurait pas songé à sa mort préalable, donc ne l'aurait pas offert en sacrifice rédempteur, qu'il n'aurait pas prévu l'établissement de l'Église, à plus forte raison n'aurait voulu, même en principe, ni son culte, ni ses sacrements.

Comme pour répondre à ces inquiétudes de la foi, le critique avait bien une page où il semblait justifier les diverses institutions chrétiennes, en particulier celle des sacrements, par le fait que l'Église aurait été assistée dans cette œuvre par l'Esprit du Christ glorieux. « L'Église, écrivait-il, a toujours cru posséder en elle l'esprit de Jésus pour se gouverner en toutes choses. L'action de l'Esprit est liée aux formes de son gouvernement, de son enseignement et de son culte. L'institution sacramentelle n'est pas un instrument inerte, mais un principe, un mode d'action transmis du Christ à l'Église, susceptible d'applications variées, immuable seulement en lui-même, dans ses directions générales, dans ses formes essentielles. L'Église en règle la marche et le fonctionnement, se regardant comme l'interprète autorisée des intentions de son fondateur et de la façon dont il convient de les exécuter. Le système sacramentel est la forme historiquement déterminée que prend l'institution chrétienne, l'Église, en tant qu'organisme sanctifiant par le moyen duquel agit le Christ immortel[1]. »

Mais cette page isolée ne pouvait rassurer que fort médiocrement. Elle ne détruisait pas les affirmations antérieures et, en regard du contexte, ses

1. *L'Évangile et l'Église*, p. 218-219.

explications mêmes perdaient leur efficacité. Dire, en effet, que l'Église se regarde comme « l'interprète autorisée des intentions de son fondateur », alors qu'on niait toute intention du Christ historique vis-à-vis des sacrements et de l'Église elle-même, n'était-ce pas jouer sur les mots, vouloir donner le change, ou bien présenter purement et simplement cette persuasion de l'Église comme une illusion, en contradiction avec les faits et sans valeur objective ?

Peut-être les « intentions » dont on faisait l'Église l'interprète étaient-elles celles du Christ glorieux ? Mais, tout d'abord, qu'est-ce qui garantissait cette survivance glorieuse du Christ ? On suspectait, au nom de l'histoire, le fait qui en est la preuve la plus sensible, savoir la sortie corporelle du tombeau, et l'on négligeait totalement de nous dire sur quoi la foi en l'immortalité réelle du Sauveur continuait de reposer. D'autre part, était-on bien venu à nous parler d'assistance du Christ immortel à son Église, quand le Christ historique qu'on nous présentait l'avait si complètement ignorée ? L'attitude prêtée au Christ mortel touchant l'avenir de son œuvre rendait bien difficile, sinon impossible, de concevoir celle qu'on voulait attribuer au Christ glorieux. Et, dès lors, les bases essentielles de la croyance chrétienne demeuraient ébranlées.

L'apologétique de M. Loisy pouvait donc avoir une valeur dans son hypothèse, c'est-à-dire pour qui appréciait comme lui les données évangéliques et réduisait dans la même mesure le rôle et les intentions historiques de Jésus. Mais c'est l'hypo-

thèse même qui était grandement sujette à caution. C'était son appréciation des Évangiles et de l'histoire du Sauveur qui mettait en question les fondements de la foi.

La valeur objective de nos dogmes

M. Loisy n'était pas sans se rendre compte de la gravité de la position. A côté des pages où il semblait plaider l'orthodoxie de son système, en affectant de parler de rattachement normal de l'Église à l'Évangile, d'évolution légitime dans l'organisation du culte, de développement du dogme poursuivi dans le sens des formules primitives et sans solution de continuité, il y en avait d'autres où il déclarait assez nettement que ses assertions au sujet des origines chrétiennes nécessitaient un changement considérable dans la façon de concevoir le développement chrétien et imposaient une appréciation toute nouvelle de la valeur et du contenu des définitions dogmatiques.

Le critique avouait d'abord que son système ne coïncidait pas avec « ce que Vincent de Lérins, les théologiens modernes[1]... et le concile du Vatican enseignent touchant le développement du dogme[2] ». Leur théorie, pensait-il, s'applique « à la phase proprement intellectuelle et théologique du dévelop-

1. « Sauf le cardinal Newman », ajoutait M. Loisy, comme pour se couvrir de l'autorité du célèbre écrivain. Mais on a suffisamment montré depuis combien la théorie de l'illustre cardinal différait de celle de son soi-disant imitateur.

2. *L'Évangile et l'Église*, p. 161-162.

pement, non à l'éclosion même des croyances[1].» Il en concluait que l'Église catholique « n'a pas de théorie officielle touchant la philosophie de sa propre histoire », et qu'elle n'a pas encore « pris conscience » de la nature réelle du développement doctrinal chrétien[2]. « C'est, disait-il, la notion même du développement qui a maintenant besoin de se développer », et l'on a « à la constituer d'après une meilleure connaissance du passé[3]. » En d'autres termes, elle doit être la traduction, ou la simple constatation des faits de l'histoire, tels que M. Loisy les a exposés. « Si jamais, affirmait-il, une conclusion dogmatique est formulée sur le développement chrétien, on peut présumer que ce sera l'expression de la loi de progrès qui depuis l'origine gouverne l'histoire du christianisme[4]. »

Le critique s'en exprimait plus nettement encore à propos des définitions de foi aujourd'hui consacrées. Sa façon de concevoir l'origine et l'évolution des dogmes l'amenait a déclarer que les formules dogmatiques, auxquelles a abouti le travail de la pensée chrétienne et de la spéculation théologique, ne sontpas une représentation si adéquate et si absolue de la vérité qu'elles ne soient susceptibles d'aucune modification. Bien plus, un changement notable d'interprétation s'imposerait à qui veut accorder le dogme avec l'histoire, précisément parce que le dogme ne s'est pas toujours développé

1. *L'Evangile et l'Eglise*, p. 162.
2. *Ibid.*, p. 161.
3. *Ibid.*, p. 162.
4. *Ibid.*, p. 163.

dans le sens de l'histoire, sur la base stricte des faits, mais qu'il déborde la réalité et parfois se trouve en opposition avec elle.

C'est à cette conséquence, en effet, qu'entraînait logiquement la théorie de M. Loisy. S'il est vrai que le Christ de l'histoire s'est déclaré simplement le lieutenant de Dieu et n'a pas revendiqué la divinité proprement dite, si la formule dogmatique qui le présente comme le Verbe incarné, ou le Fils de Dieu fait homme, n'est que la traduction hellénique de l'idée évangélique de Messie, cette formule, pour être appréciée selon sa valeur objective, doit être dépouillée de ce qu'elle doit à la spéculation grecque et ramenée au sens originel de la notion messianique : Jésus est en réalité l'Élu de Dieu pour l'établissement du royaume ; il n'est pas, à proprement parler, Dieu. Pareillement, si l'on admet que le Sauveur n'a pas attaché d'intention rédemptrice à sa mort, si l'on rejette de l'histoire le fait de sa résurrection corporelle au troisième jour, nos dogmes de la rédemption et de la résurrection sont sans réalité historique correspondante. L'historien peut y voir encore l'expression d'une pensée chrétienne, il peut même y découvrir une certaine signification religieuse ; mais, pour lui, cette signification est purement symbolique ; elle ne repose pas sur la vérité objective des faits. Et il faudrait en dire autant des autres dogmes les plus essentiels.

C'est à ce point de vue qu'il faut se placer pour apprécier dans tout leur sens les réflexions suivantes : « Pour quiconque a suivi le mouvement de la pensée chrétienne depuis les origines, écrivait M. Loisy, il

est évident que ni le dogme christologique, ni celui de la grâce, ni celui de l'Église, ne sont à prendre pour des sommets de doctrine au delà desquels ne s'ouvre et ne s'ouvrira jamais pour le croyant que la perspective aveuglante du mystère infini ; qui demeureraient plus fermes que le roc, inaccessibles à tout changement même accidentel, et cependant intelligibles pour toutes les générations, également applicables, sans traduction ni explication nouvelles, à tous les états, à tous les progrès de la science, de la vie, de la société humaine... La raison ne cesse de poser des questions à la foi, et les formules traditionnelles sont soumises à un travail perpétuel d'interprétation où la lettre qui tue est efficacement contrôlée par l'esprit qui vivifie [1]. »

A prendre ces propositions à la lettre, il pouvait sembler que, dans la pensée du critique, il s'agissait simplement de « changement accidentel » introduit dans la façon de représenter les dogmes, de nouvelles « traduction et explication » appliquées aux définitions de foi pour les rendre plus intelligibles à l'esprit contemporain [2]. Mais les réticences

1. *L'Evangile et l'Eglise*, p. 158-159.

2. On le croirait encore en lisant ces réflexions de M. Loisy, p. 166 : « Il n'est pas indispensable à l'autorité de la croyance qu'elle soit rigoureusement immuable dans sa représentation intellectuelle et dans son expression verbale... La vérité seule est immuable, mais non son image dans notre esprit. La foi s'adresse à la vérité immuable, à travers la formule nécessairement inadéquate, susceptible d'amélioration, conséquemment de changement. » — Mais, précisément, dans les cas que nous avons examinés, de la divinité de Jésus, du caractère rédempteur de sa mort, de sa résurrection corporelle, c'est la vérité immuable, la réalité même du fait, qui se trouve en question, et non son expression verbale. Cette vérité historique est supprimée dans la

habiles ne devaient pas faire illusion sur la véritable pensée de l'auteur, telle que l'établissait tout le contexte. En interprétant ces explications d'après l'exposé des faits auxquels elles se rapportaient, il était évident que ce que proposait le critique n'était ni plus ni moins qu'une transformation absolue dans la manière traditionnelle d'apprécier la valeur objective des dogmes.

On voit dès lors quelle portée il fallait attribuer à ces autres déclarations : « Un changement considérable dans l'état de la science peut rendre nécessaire une interprétation nouvelle des anciennes formules, qui, conçues dans une autre atmosphère intellectuelle, ne se trouvent plus dire tout ce qu'il faudrait, ou ne le disent pas comme il conviendrait. Dans ce cas, l'on distinguera entre le sens matériel de la formule, l'image extérieure qu'elle présente, et qui est en rapport avec les idées reçues dans l'antiquité, et sa signification proprement religieuse et chrétienne, l'idée fondamentale, qui peut se concilier avec d'autres vues sur la constitution du monde et la nature des choses[1]. »

théorie de M. Loisy, pour faire place à une simple adaptation symbolique. C'est une transformation substantielle.

1. *L'Évangile et l'Église*, p. 164. — M. Loisy allègue en exemple l'article du Symbole : « Il est descendu aux enfers, il est monté aux cieux », et fait remarquer que cet article n'oblige pas à croire que le ciel soit au-dessus de nos têtes et les enfers sous nos pieds. Cela est vrai ; mais il n'y a pas parité. Dans l'exemple allégué, la localisation des cieux ou des enfers n'importe en rien à la réalité des faits que vise le symbole. L'expression même « monter » aux cieux correspond à la forme sous laquelle, historiquement parlant, « l'ascension » du Sauveur s'est présentée aux témoins. Tout autre est l'interprétation qui consiste à nier la réalité historique de la résurrection, de la passion rédemptrice, ou de la divinité de Jésus.

Aussi bien, et parallèlement à ces affirmations sur l'interprétation nouvelle des dogmes, M. Loisy émettait-il la pensée que « l'autorité de l'Église et de ses formules n'est pas incompatible avec la personnalité de la foi. » A l'entendre, « l'Église n'exige pas la foi à ses formules comme à l'expression adéquate de la vérité absolue, mais elle les présente comme l'expression la moins imparfaite qui soit moralement possible... Le formulaire ecclésiastique est l'auxiliaire de la foi, la ligne directrice de la pensée religieuse... Comme toutes les âmes et toutes les intelligences diffèrent les unes des autres, les nuances de la foi sont aussi d'une variété infinie, sous la direction unique de l'Église et dans l'unité de son symbole... La conception catholique du dogme et de la foi n'exclut ni le caractère personnel de la foi ni la vitalité du dogme[1]. »

Tout paraissait être bien, si l'on interprétait au pied de la lettre les restrictions prudentes mêlées à ces hardies affirmations, s'il s'agissait simplement d'une certaine variété dans la manière de se représenter intellectuellement le contenu des définitions dogmatiques, sans se départir du sens fondamental que l'Église attache à ses formules, et en restant véritablement docile à ses exigences et à sa direction. Mais la véritable pensée du critique, tout l'ensemble de sa théorie le montre, visait des différences essentielles, non de simples nuances, dans l'interprétation des définitions de la foi.

Aussi en venait-il à regretter que l'autorité ecclé-

1. *L'Evangile et l'Eglise*, p. 174, 175.

siastique se montrât trop intransigeante dans sa manière d'imposer l'adhésion à son formulaire. A son avis, il faudrait au chrétien instruit une plus grande indépendance. L'individualisme protestant n'est aucunement désirable; mais plus de liberté serait à souhaiter pour le savant catholique. En ce qui concerne le croyant instruit, les formules devraient être simplement directrices; il garderait les définitions, comme expression du travail de la pensée chrétienne dans les siècles passés, mais il pourrait les vider de leur sens communément reçu, et en mettre un autre plus conforme à son appréciation personnelle des faits primitifs. Ainsi l'unité de la croyance serait assurée par l'uniformité du symbole; la personnalité et la vitalité de la foi seraient garanties par la liberté laissée dans son interprétation.

C'est dans ce sens que le critique écrivait : « L'histoire du christianisme occidental, depuis le ve siècle, est faite des rapports qui ont existé entre deux facteurs : l'esprit de piété, qui tend à faire de la religion une affaire personnelle, et l'esprit de gouvernement qui tend à faire de la religion une chose officielle, réglée en tout par l'autorité souveraine du pontife romain. L'aboutissant extrême de la première tendance est l'individualisme religieux; celui de la seconde, l'absolutisme ecclésiastique. De leur équilibre résulte la vie du christianisme, qui s'évanouirait assez promptement le jour où l'une de ces deux tendances ne ferait plus contrepoids à l'autre[1]. » « Ce n'est pas ici le lieu d'examiner si la tendance du catholicisme moderne n'a pas

1. *L'Évangile et l'Eglise*, p. 149.

été trop tutélaire, si le mouvement de la pensée religieuse et même scientifique n'en a pas été quelque peu gêné[1]. » « On ne peut nier que sa tendance, en réaction contre le protestantisme, ait été à l'effacement de l'individu, à la mise en tutelle de l'homme, à un contrôle de toute son activité qui n'est point fait pour provoquer l'initiative[2]. » Mais, ajoutait M. Loisy, en parlant des définitions du Vatican sur l'infaillibilité pontificale, « si le mouvement centralisateur » qui a conduit à ces définitions « semble arrivé à son terme, la réflexion théologique n'a pas dit encore son dernier mot sur ce sujet. On peut croire que l'avenir fera, touchant la véritable nature et l'objet de l'autorité ecclésiastique, des observations qui ne manqueront pas de réagir sur le mode et les conditions de son exercice[3]. »

Somme toute, ce que notre apologiste réclamait, c'était la liberté de rester catholique, en communion de foi et de vie avec l'Église romaine, tout en ayant sur la façon de comprendre et d'apprécier les dogmes une opinion toute personnelle et très différente de celle imposée par l'autorité ecclésiastique. Pour sa part, il paraissait n'admettre, comme vérités objectives, ni la divinité proprement dite de Jésus-Christ, ni le caractère rédempteur de sa mort, ni le

1. *L'Evangile et l'Eglise*, p. 175.
2. *Ibid.*, p. 122.
3. *Ibid.*, p. 158. — Il allait jusqu'à faire entendre que l'Église devait se ranger à ses conclusions et que l'adoption de ses théories était nécessaire à son progrès doctrinal. « L'évolution incessante de la doctrine, disait-il, p. 174-175, se fait par le travail des individus, selon que leur activité réagit sur l'activité générale; et ce sont les individus qui, pensant avec l'Église, pensent aussi pour elle. »

fait de sa sortie corporelle du tombeau, ni l'intention du Sauveur relativement à la fondation de l'Église : et néanmoins il revendiquait le droit de se proclamer chrétien et catholique romain. Non seulement il revendiquait ce droit pour lui-même et dans le for de sa conscience, mais il le publiait hautement, au grand jour, le présentait comme le droit normal du savant catholique moderne, et affectait de dire que tout croyant au courant des progrès de la critique devait partager son attitude.

Ces prétentions étaient fort graves, et l'on comprend que ceux qui avaient à cœur les intérêts de la foi se soient alarmés de voir des théories aussi subversives de nos croyances jetées ainsi dans le public sous le couvert de l'érudition. Ni les intentions soi-disant apologétiques de l'auteur, ni la vigueur de son talent d'écrivain, ni le mérite incontestable de telles et telles observations partielles, ne devaient fermer les yeux sur l'audacieuse nouveauté des thèses fondamentales. Au contraire, plus remarquable apparaissait la forme de l'ouvrage, plus on devait être sévère à apprécier l'orthodoxie de son contenu. Or, encore une fois, à examiner froidement les choses, les dissertations de *L'Évangile et l'Église* ne tendaient ni plus ni moins qu'à nier le bien-fondé de nos dogmes les plus importants.

Le critique était loin d'établir sur des preuves satisfaisantes le point de départ historique de ses assertions. Ainsi, le parti pris seul paraissait inspirer sa critique radicale des récits évangéliques de la résurrection. Les nombreux textes évangéliques où Jésus, non content de déclarer sa qualité de

Messie, manifeste discrètement son rapport étroit avec la divinité, étaient par lui laissés entièrement dans l'ombre. Quant aux passages où l'on peut reconnaître que le Sauveur n'était pas uniquement préoccupé du royaume eschatologique imminent, mais qu'il avait prévu et voulu le sacrifice préalable de sa vie en rédemption des hommes, la diffusion universelle de l'Évangile avant la consommation finale, l'établissement de son Église, comme destinée à continuer la société de ses disciples et à se répandre dans le monde, tous ces passages, et d'autres encore, étaient éliminés par des procédés fort arbitraires. Bref, l'exposé de M. Loisy était des plus suspects au point de vue même de l'histoire ; rien n'autorisait à y voir le verdict définitif de la science. Par contre, il était établi que l'auteur prétendait nier pour son compte, et amener le public à nier avec lui, les faits qui servent de base à la foi catholique et chrétienne.

Lorsque donc le cardinal Richard, archevêque de Paris, condamna l'ouvrage intitulé *L'Évangile et l'Église*, comme étant « de nature à troubler gravement la foi des fidèles sur les dogmes fondamentaux de l'enseignement catholique, notamment sur l'autorité des Écritures et de la tradition, sur la divinité de Jésus-Christ, sur sa science infaillible, sur la rédemption opérée par sa mort, sur sa résurrection, sur l'Eucharistie, sur l'institution divine du souverain pontificat et de l'épiscopat[1] », le pontife ne faisait qu'user d'un droit inhérent à sa charge et remplir un devoir nécessaire.

1. Ordonnance du 17 janvier 1903.

CHAPITRE II

AUTOUR D'UN PETIT LIVRE

Un an après *L'Évangile et l'Église*, le 7 octobre 1903, paraissait[1] un volume semblable, destiné à lui servir de commentaire, sous le titre de *Autour d'un petit livre*, in-12, xxxvi-290 pages, Paris, 1903.

Dans ce nouvel ouvrage, M. Loisy semblait d'abord préciser sa position théologique dans un sens plus favorable à l'enseignement traditionnel de l'Église, et adoucir les plus hardies de ses affirmations par des explications de nature à mieux impressionner le lecteur.

Le point de vue de la foi

Il commençait par protester de l'intégrité de sa foi et de l'intention apologétique qui avait inspiré son ouvrage précédent. Il se comptait parmi « ceux qui, voués à l'étude scientifique de la religion et soucieux de l'avenir du catholicisme en France,

1. En même temps qu'une 2e édition de *L'Évangile et l'Église*, et que *Le quatrième Évangile*, in-8°, 960 pages.

tiennent à rester des savants sincères et de loyaux serviteurs de l'Église[1] ». Ailleurs, il se glorifiait d'avoir « employé sa vie à montrer que la profession de catholicisme est compatible avec le plein exercice de la raison et les libres recherches de la critique[2] ».

S'il avait écrit *L'Évangile et l'Église*, c'était pour ces « jeunes intelligences que l'on façonne maintenant partout à une connaissance réelle de l'univers et de l'humanité »; pour « ceux qui, ayant reçu l'éducation moderne de l'esprit, souffrent, quelquefois inconsciemment, de toutes les insuffisances que présente, relativement à eux, l'enseignement » théologique ordinaire[3]; pour ces « esprits qui ont quelque expérience de l'histoire », et qu'« une conception non historique de l'Évangile choque tout naturellement[4] ». A ceux-là il offrait « un modeste essai ».

Dans cet essai, il avait voulu « montrer que la religion catholique, dont il fait profession, n'est pas étrangère à l'Évangile de Jésus[5] ». Tandis que « M. Harnack soutenait que le fait ecclésiastique est comme étranger, hétérogène, adventice au fait évangélique », lui s'était proposé d'établir que « les deux faits sont connexes, homogènes, intimement liés, ou plutôt qu'ils sont le même fait dans son unité durable ». « Tout le petit livre, assurait-il,

1. *Autour d'un petit livre*, p. XXIX.
2. *Ibid.*, p. XXXV.
3. *Ibid.*, p. 19.
4. *Ibid.*, p. 20.
5. *Ibid.*, p. 8.

est dans ce simple énoncé[1] ». « Malgré ses défauts, et dans son aridité didactique », c'était « un hommage au Christ-Dieu, et à l'Église, corps vivant du Christ immortel[2] ».

Par malheur, le contenu de *L'Évangile et l'Église* était loin, nous l'avons vu, de justifier cette affirmation catégorique. Dans la théorie de l'auteur, l'Église se rattachait bien d'une certaine manière à la société des disciples de Jésus, mais, en tant que société destinée à durer et à se développer, elle était parfaitement étrangère aux prévisions du Sauveur. D'autre part, les dogmes de la divinité du Christ, de la rédemption, de la résurrection, loin d'apparaître fondés sur la réalité évangélique, étaient visiblement présentés comme superposés après coup à cette réalité.

Mise en regard des textes, la protestation de dessein apologétique était donc incapable de corriger suffisamment l'impression première.

M. Loisy, cependant, semblait fournir des garanties plus rassurantes.

Déjà, il avait écrit au Cardinal Archevêque de Paris, en réponse à la condamnation de son ouvrage : « Il va de soi que je condamne et réprouve toutes les erreurs que l'on a pu déduire de mon livre, en se plaçant, pour l'interpréter, à un point de vue tout différent de celui où j'avais dû me mettre et m'étais mis pour le composer[3] ».

1. *Autour d'un petit livre*, p. 12.
2. *Ibid.*, p. 22.
3. *Lettre du 2 février 1903*, citée *ibid.*, p. VII.

En rappelant cette lettre, il la commentait en ces termes : « L'auteur condamnait bien volontiers tous les contresens que l'on commettait sur son texte, en prenant pour un système de doctrine théologique ce qui était un modeste essai de construction historique. Il avait utilisé les Évangiles comme documents d'histoire, selon les garanties que présentent les divers éléments qui y sont entrés : il ne touchait pas au dogme de l'inspiration biblique, ni à l'autorité qui appartient à l'Église pour l'interprétation dogmatique de l'Écriture. Il s'était efforcé de peindre la physionomie historique du Sauveur : il ne formulait aucune définition touchant le rapport transcendant du Christ avec la Divinité. Il avait analysé l'enseignement de Jésus touchant le royaume des cieux et son prochain avènement : il n'en tirait aucune conclusion par rapport à la question théologique de la science du Christ. Il avait attribué à saint Paul la conception théorique de la rédemption : il se gardait bien de contester que Jésus fût le Sauveur de l'humanité. Il avait observé que la résurrection du Christ n'est pas un fait d'ordre proprement historique et qu'elle n'est pas rigoureusement démontrée en cette qualité : Il ne niait pas que le Christ fût ressuscité. Il avait tâché de marquer la relation historique des sacrements chrétiens, notamment de l'eucharistie, celle de la hiérarchie ecclésiastique, du pontificat romain et de l'épiscopat, avec la réalité de l'Évangile et les circonstances dans lesquelles le christianisme est né et a grandi : il ne mettait aucunement en doute la légitimité de la doctrine catholique touchant

l'institution divine de l'Église et des sacrements. Il s'était borné à exposer l'état et la signification des témoignages, s'occupant de ce qui est matière d'histoire, réservant ce qui est matière de foi[1] ».

L'auteur ne craignait pas de revenir sur la même idée, de façon à en bien pénétrer le lecteur. « Comme le naturaliste ne nie pas Dieu en nous racontant le monde, déclarait-il, l'historien ne le nie pas davantage; il ne détruit pas le surnaturel de la religion, ni la divinité du Christ, ni l'Esprit qui agit dans l'Église, ni la vérité du dogme, ni la surnaturelle efficacité des sacrements, quand il décrit le ministère de Jésus dans les humbles conditions de sa réalité, le développement extérieur de l'institution ecclésiastique, celui de la doctrine chrétienne et celui du culte catholique. La représentation naturelle des choses, selon qu'elles paraissent au regard de l'observateur, est parfaitement compatible avec leur explication surnaturelle[2]. »

Prises en elles-mêmes, ces réflexions permettaient de croire que M. Loisy n'entendait nullement nier la vérité objective de ce que la foi nous enseigne touchant l'inspiration des Écritures, la divinité de Jésus, sa science infaillible, sa résurrection, le caractère rédempteur de sa mort, l'institution des sacrements. Il avait parlé en historien, et il s'était borné à constater que le document historique, tel qu'il est aujourd'hui accessible à l'exégète, ne suffit pas à justifier de tout point le dogme; mais celui-ci, semblait-il dire, peut trouver ailleurs son

1. *Autour d'un petit livre*, p. VII-IX.
2. *Ibid.*, p. 11.

fondement rationnel et sa preuve : pour n'être pas proprement du domaine de l'histoire, il n'en correspond pas moins exactement à la réalité.

Plusieurs passages du nouveau livre tendaient à faire adopter positivement cette interprétation favorable.

Telles, les protestations émises au sujet de la divinité de Jésus.

Parlant de l'auteur de *L'Évangile et l'Église*, désigné par le surnom qu'il avait pris naguère dans la *Revue du clergé français*[1], M. Loisy écrivait : « Firmin était catholique aussi radicalement que M. Harnack était radicalement protestant ; il admettait la divinité du Christ aussi bien que l'existence de Dieu, mais il n'avait à prouver ni l'une ni l'autre[2]. » « Bien loin d'être une œuvre de scepticisme et de mort, le petit livre était une œuvre d'espérance et de vie. » Ce qu'il contemplait, « c'était le Christ, dans la simplicité de son existence terrestre, où étaient cachés les trésors de la Divinité, et dans la puissance infinie de son action permanente, où ces trésors viennent successivement au jour[3]. »

« Pour l'historien, disait encore le critique, le travail de la tradition chrétienne fait suite à celui des écrivains du Nouveau Testament. Le tout représente comme un effort continu de la foi pour saisir plus

1. Du 1er décembre 1898 jusqu'en novembre 1900.

2. *Autour d'un petit livre*, p. 13.

3. *Ibid.*, p. 21. — M. Loisy ajoutait, en faisant allusion à l'ensemble des dogmes : « c'était la foi des siècles, toujours la même et toujours nouvelle, et sachant se reconnaître dans tout ce qui est vrai ».

parfaitement un objet qui la dépasse[1]. » « Le Christ historique, dans l'humilité de son *service*, est assez grand pour justifier la christologie, et la christologie n'a pas besoin d'avoir été enseignée expressément par Jésus pour être vraie[2]. » « Le rationalisme vulgaire, avec son Dieu purement transcendant et son Christ purement homme, est une assez chétive hérésie[3]. »

« De ce que Jésus est entré dans l'histoire il ne suit nullement qu'il ne la domine pas ; de ce qu'il a vécu et parlé en homme, il ne suit pas qu'il n'ait point été Dieu[4]. » « Le problème christologique, qui a fait, durant des siècles, la vie et le tourment de l'Église chrétienne, n'est pas à reprendre comme s'il n'avait pas été discuté et tranché. Les expériences du passé ne sont pas à répéter. Me soupçonner de vouloir restaurer quelque vieux système, condamné par les anciens conciles, serait se méprendre singulièrement sur ma façon d'apprécier les erreurs d'autrefois et l'orthodoxie d'aujourd'hui. Ce qui est acquis est acquis. Le Christ est Dieu pour la foi[5]. »

On ne pouvait, semble-t-il, employer un langage plus rassurant. Sur le même ton on proclamait l'origine divine de l'Église et l'on déclarait établie aux yeux de la foi sa fondation par le Christ.

Reprenant une idée précédemment émise, M. Loisy

1. *Autour d'un petit livre*, p. 119.
2. *Ibid.*, p. 136.
3. *Ibid.*, p. 154.
4. *Ibid.*, p. 147.
5. *Ibid.*, p. 155. — Cf. *L'Évangile et l'Église*, 2[e] édit., 1903, p. 111 : « Pour la foi il est roi et Dieu dans l'éternité. »

protestait d'abord que l'Église fait réellement suite à l'Évangile de Jésus; parfois même il s'exprimait comme s'il eût voulu donner à entendre qu'elle répondait véritablement à son intention. « L'Évangile et l'Église, disait-il, sont dans un rapport identique avec le royaume; ils le préparent immédiatement; ils en sont la racine terrestre, dont la tige monte vers l'éternité. L'Église, en toute vérité, continue l'Évangile, maintenant devant les hommes le même idéal de justice à réaliser, pour l'accomplissement du même idéal de bonheur. Elle continue le ministère de Jésus, selon les instructions qu'il a données à ses apôtres, en sorte qu'elle est fondée sur les plus claires intentions du Christ[1]. » « L'Église, institution de pardon pour le royaume céleste, continue l'action de Jésus prêchant la pénitence en vue du règne de Dieu[2]. » « Ce n'est pas l'institution qui fait défaut à l'Église. Jésus a voulu l'Église dans le service apostolique, organisé en vue du royaume éternel, et qui doit durer jusqu'à la fin des temps. Ce service est continué par l'Église, dont on peut dire que c'est la raison d'être[3]. »

Plus habituellement le critique rattachait l'Église au Christ glorieux, mais il n'en parlait pas moins, en termes exprès, de « l'institution de l'Église par le Christ ressuscité ». « Pour l'historien qui se borne à la considération des faits observables, assurait-il, c'est la foi au Christ qui a fondé l'Église; au point de vue de la foi, c'est le Christ lui-même,

1. *Autour d'un petit livre*, p. 159.
2. *Ibid.*, p. 171.
3. *Ibid.*, p. 158.

vivant pour la foi, et accomplissant par elle ce que l'historien voit réalisé. Telle est... la base solide sur laquelle repose l'Église[1]. »

« La primauté du Pape est voulue du Christ comme l'institution de l'Église, et elle se présente à l'historien dans les mêmes conditions. Elle grandit et se transforme avec l'Église. Au point de vue de la foi, le Christ a voulu son développement[2]. » « Pour la foi, le Christ immortel, qui veut l'Église, veut tout ce qui sert à la conservation de l'Église et de l'Évangile dans l'Église ; il veut que Simon soit la pierre fondamentale de l'édifice chrétien ; il veut que Simon-Pierre paisse perpétuellement les agneaux et les brebis[3]. » « L'idée de l'infaillibilité doctrinale a grandi avec celle du dogme. La prérogative de l'infaillibilité s'est, pour ainsi dire, individualisée dans le Pape, en même temps que se développait celle de la primauté, par l'effet de la centralisation ecclésiastique. Pour la foi, ces privilèges sont voulus de Dieu et donnés par le Christ[4]. »

Enfin, tout aussi bien que l'Église, le culte catholique et les divers sacrements étaient déclarés « fondés par le Christ ressuscité[5]. »

Le rite baptismal, disait-on, bien qu'il n'ait pas été l'objet d'une volonté formelle du Christ, n'en est pas moins légitimement conçu par Paul et l'auteur des Actes comme une coutume « voulue par l'Esprit qui gouverne l'Église, c'est-à-dire par le Christ qui

1. *Autour d'un petit livre*, p. 172-173.
2. *Ibid.*, p. 176.
3. *Ibid.*, p. 174.
4. *Ibid.*, p. 182.
5. *Ibid.*, p. 252.

donne l'Esprit[1] ». Sans doute, c'est la communauté primitive « qui a réglé les conditions dans lesquelles il devrait être administré, qui l'a rendu nécessaire en l'adoptant comme tel, et qui y a impliqué en même temps toutes les obligations de la profession chrétienne ». Mais, « pour la foi, ce qu'a réglé la communauté, le Christ immortel et l'Esprit l'ont voulu. Dieu est, dans le Christ, l'auteur de la justification et du sacrement, comme dit le Catéchisme du concile de Trente[2]. »

En ce qui regarde l'eucharistie, toute l'histoire de ce sacrement est « un témoignage de foi grandissante ». Mais, « pour la foi, c'est le témoignage que le Christ vivant se rend à lui-même dans l'Église, qui vit par lui. Et il en fut ainsi dès le commencement[3]. »

L'origine du pouvoir de remettre les péchés et son évolution dans l'histoire de l'Église « se dessinent avec assez de netteté devant le critique ». Néanmoins, « pour la foi, elles sont légitimes, puisqu'elles représentent un aspect du Christ qui vit et de l'Esprit qui agit dans l'Église depuis le commencement[4]. »

S'agit-il du sacrement de l'Ordre : « au point de vue de la foi » encore, « c'est du Christ ressuscité, c'est de l'Esprit que les apôtres tiennent, sinon leur vocation et leur élection, du moins leur mission définitive et leurs pouvoirs, les pouvoirs étant d'abord acquis implicitement dans la mission, plutôt que

1. *Autour d'un petit livre*, p. 233.
2. *Ibid.*, p. 234.
3. *Ibid.*, p. 237.
4. *Ibid.*, p. 249.

nettement perçus et déclarés[1]. » L'institution du sacerdoce chrétien, la distinction entre évêques et prêtres, « tout cela est œuvre de l'Esprit dans l'Église, institution du Christ, pour celui qui croit au Christ[2]. »

Il faut en dire autant des autres sacrements. D'une façon générale, ils « ont été institués... par le Sauveur glorifié[3]. » « Les intentions spéciales, invérifiables et invraisemblables pour la plupart, que l'on voudrait prêter au Christ de l'Évangile, sont avantageusement suppléées par la volonté indéfectible du Christ vivant dans l'Église, par l'action permanente de l'Esprit qui anime la foi et qui réalise pour elle tout ce qu'elle croit. Le point de départ du culte chrétien est bien réellement dans l'Evangile, mais c'est l'Esprit du Christ ressuscité qui a donné sens et vie aux rites; c'est l'Esprit qui « a enseigné toute vérité » à l'Église, comme l'a fort bien vu et fort bien dit l'auteur du quatrième Évangile[4]. »

Le nouveau petit livre semblait donc affirmer nettement que le dogme de la divinité du Christ demeurait objectivement fondé au regard de la foi, que l'Église et tout le culte chrétien, sans avoir été établis par Jésus au cours de sa vie mortelle, n'en étaient pas moins approuvés et voulus par le Christ glorieux, pénétrés et vivifiés par l'action réelle et permanente de son Esprit.

1. *Autour d'un petit livre*, p. 252.
2. *Ibid.*, p. 253.
3. *Ibid.*, p. 227.
4. *Ibid.*, p. 257.

Malheureusement, cette sorte de satisfaction donnée aux exigences de l'orthodoxie ne pouvait faire oublier les négations antérieures, dont aucune n'était rétractée ; elle laissait gravement compromis les fondements historiques et rationnels de la foi ; d'autre part, des assertions exactement contraires venaient en affaiblir singulièrement l'efficacité.

L'origine de l'Église et la valeur des sacrements au point de vue de l'histoire

Au sujet de l'institution de l'Église et des sacrements, on revenait toujours à dire qu'elle n'est pas un fait d'histoire. Tous les textes évangéliques qui tendent à rapporter cette institution au Sauveur étaient déclarés sans valeur pour l'historien.

M. Loisy, en effet, continuait d'apprécier à sa manière nos documents sacrés. Pour lui, le quatrième Évangile ne représentait pas une histoire de Jésus rédigée d'après des souvenirs, mais « une interprétation théologique et mystique de l'Évangile[1]. » La vie qui s'en dégage était, à ses yeux, « celle de la foi chrétienne vers la fin du premier siècle chrétien[2]. » Quant aux Synoptiques, ce sont, disait-il, « avant tout des livres d'édification ». Là aussi, le critique doit démêler « ce qui est souvenir primitif de ce qui est appréciation de foi et développement de la croyance chrétienne[3]. » « De tels écrits ne sont

1. *Autour d'un petit livre*, p. 86.
2. *Ibid.*, p. 93. — C'est la thèse développée par M. Loisy dans *Le quatrième Évangile*, 1903.
3. *Ibid.*, p. 44.

pas à employer sans discernement. L'historien ne peut les utiliser que selon la consistance qu'ils présentent au point de vue de l'histoire. Si l'on a tourné peu à peu les paraboles en allégories; si l'on a constamment adapté l'enseignement du Sauveur au besoin des Églises naissantes[1]; si un travail d'idéalisation progressive, d'interprétation symbolique et dogmatique s'est opéré sur les faits mêmes, l'historien doit s'en rendre compte[2]. »

Partant de ces principes, le critique prétendait mettre sur le compte de la tradition chrétienne tous les textes où, soit l'Église, soit les sacrements, sont mis en rapport avec une intention de Jésus. Et voici comment il procédait.

« Les textes qui concernent véritablement l'institution de l'Église, observait-il, sont des paroles du Christ glorifié[3]. » Or, l'historien ne peut tenir compte de discours attribués au Ressuscité, pas plus que des récits mêmes de sa résurrection : ce sont là des faits surnaturels qui échappent au contrôle de l'histoire, et qui d'ailleurs doivent être le produit de la conscience chrétienne primitive. « La résurrection du Sauveur n'est pas proprement un fait d'ordre historique... Je dis la même chose pour l'institution de l'Église, en tant que cette institution répond à une volonté formelle et spéciale du Christ, puisque cette volonté n'est pas plus véri-

1. C'est l'idée qui a inspiré l'étude sur les paraboles insérée par M. Loisy dans ses *Études évangéliques*, 1902, et sa brochure *Le Discours sur la montagne*, 1903, partie de son projet de commentaire sur les Évangiles synoptiques.

2. *Autour d'un petit livre*, p. 83.

3. *Ibid.*, p. 163.

fiable pour l'historien que la gloire même de Jésus ressuscité[1]. » « Les paroles du Sauveur, dans les quatre Évangiles, supposent acquise l'expérience de la génération apostolique... Le critique y reconnaît l'expression d'un fait vivant; il ne peut les vérifier comme témoignage d'une volonté particulière, qui aurait été formulée à un moment donné, en termes précis, par le Christ[2]. » Il est « clair que les évangélistes racontent beaucoup moins des incidents particuliers de l'histoire qu'ils n'expriment un sentiment de la conscience chrétienne, dans les termes qui leur semblent répondre le mieux au fait chrétien. En tous ces témoignages, l'institution divine de l'Église est signifiée par la foi à la foi, beaucoup plus que l'origine de l'Église n'y est décrite par l'histoire et pour elle. La foi à l'institution divine de l'Église se manifeste dans les documents qui attestent la foi au Christ ressuscité : c'est un témoignage de foi qui présente à la foi le Christ immortel et la volonté du Christ sur l'Église[3]. »

Ainsi, les théologiens ont coutume d'alléguer, en faveur de la primauté du Pape, les textes de Matthieu, XVI, 18-19 : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église,... et je te donnerai les clefs du royaume des cieux...», et de Jean, XXI, 16-17 : « Pais mes agneaux,... pais mes brebis »; en faveur de l'infaillibilité pontificale, celui de Luc, XXII, 32 : « J'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille point. » Mais ces textes sont autant de produits de la

1. *Autour d'un petit livre*, p. 169.
2. *Ibid.*, p. 172.
3. *Ibid.*, p. 168-169.

pensée chrétienne. Ceux qui concernent la primauté ont dû être écrits « en vue de la situation prépondérante que l'Église romaine occupait déjà, dans le monde chrétien, vers la fin du premier siècle[1]. » Celui que l'on rapporte à l'infaillibilité concernerait seulement « le rôle de Pierre amenant les autres apôtres à la foi de la résurrection[2] », et refléterait d'ailleurs le fait accompli[3].

Il faut en dire autant des textes qui visent l'établissement des sacrements.

A l'appui de l'institution divine du baptême, on cite la sentence de Matthieu, xxviii, 19, où le Christ donne à ses apôtres l'ordre d'aller baptiser. Mais, « l'apparition décrite par Matthieu étant comme un résumé synthétique des traditions relatives à la résurrection, les paroles du Christ expriment, pour l'historien, un sentiment vivant de la conscience chrétienne[4]. » Il est d'ailleurs probable que l'allusion au baptême, dans cet endroit, est « une glose » suggérée par la liturgie baptismale et insérée après coup dans le premier Évangile[5]. En tout cas, « que l'adoption du rite ait été suggérée par l'Esprit aux apôtres ou dans une vision du Christ ressuscité, l'institution se rattache au Christ de la foi, non au Christ de l'histoire ; et l'historien est autorisé à dire

1. *Ibid.*, p. 174. — M. Loisy semblait attribuer cette hypothèse à « des critiques non catholiques ». En réalité, il la faisait sienne. Cf. p. 175 ; *Les Évangiles synoptiques*, 1908, t. II, p. 10 ; *Le quatrième Évangile*, 1903, p. 941, 943.

2. *Ibid.*, p. 175.

3. Cf. *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 552.

4. *Ibid.*, p. 229.

5. *Ibid.*, p. 232.

que le premier des sacrements chrétiens est né seulement avec la communauté chrétienne[1]. »

Les récits évangéliques de la dernière Cène contiennent également l'idée que le sang du Sauveur va être versé pour un grand nombre et que le repas eucharistique doit être renouvelé en sa mémoire. Mais cette double idée a chance d'appartenir à la théologie paulinienne. Pour retrouver la tradition primitive, il faut en faire abstraction. Dans le « récit plus court », ainsi obtenu, « il y a bien l'idée de la mort prochaine, mais non celle de l'expiation, et rien ne fait prévoir le renouvellement de la cène en dehors du festin messianique, dans l'avènement du royaume céleste[2]. »

A leur tour, les textes concernant la rémission des péchés doivent être rayés de l'histoire. Ce sont, en effet, à l'exemple des précédents, « des paroles du Christ glorifié, soit qu'elles se trouvent dans des discours attribués à Jésus ressuscité, comme c'est le cas pour la parole de Jean, xx, 23 », citée par le concile de Trente, « soit qu'elles affectent le caractère d'additions rédactionnelles, comme c'est le cas pour celles qui concernent, dans Matthieu, xviii, 15-18 (xvi, 19), la correction fraternelle et le pouvoir de lier et de délier[3]. »

En résumé, tout l'ensemble des sacrements, et l'Église elle-même, sont à considérer comme une institution du Christ de la foi, qui échappe aux constatations de l'histoire.

1. *Autour d'un petit livre*, p. 233.
2. *Ibid.*, p. 238.
3. *Ibid.*, p. 247.

« On ne semble pas s'apercevoir, répétait le critique, que l'institution divine de l'Église est un objet de foi, non un fait historiquement démontrable[1]. » « L'institution de l'Église par le Christ ressuscité n'est pas un fait tangible pour l'historien[2]. » « On perçoit encore sans difficulté, dans le Nouveau Testament, que l'Église n'a été fondée et que les sacrements n'ont été institués, à proprement parler, que par le Sauveur glorifié. Il s'ensuit que l'institution de l'Église et des sacrements par le Christ est, comme la glorification de Jésus, un objet de foi, non de démonstration historique[3]. »

En rattachant ainsi l'Église et les sacrements au seul Christ ressuscité et glorieux pour la foi, M. Loisy s'occupait-il, du moins, de légitimer la croyance en l'immortalité du Sauveur et en la réalité de l'action persévérante de son Esprit ?

L'auteur d'*Autour d'un petit livre* ne retirait rien de ce qu'il avait avancé, dans son précédent ouvrage, contre l'historicité de la résurrection corporelle, et y renvoyait même expressément. « Je crois avoir montré, disait-il, que la résurrection du Sauveur n'est pas proprement un fait d'ordre historique, comme a été la vie terrestre du Christ, mais un fait d'ordre surnaturel, supra-historique, et qu'elle n'est pas démontrable ni démontrée par le seul témoignage de l'histoire, indépendamment du

1. *Autour d'un petit livre*, p. 162.
2. *Ibid.*, p. 171.
3. *Ibid.*, p. 227.

témoignage de la foi, dont la force n'est appréciable que pour la foi même[1]. »

Cette dernière proposition semblait insinuer que « le témoignage de la foi », c'est-à-dire, si l'on se réfère au passage correspondant de *L'Évangile et l'Église*[2], « la foi des apôtres », pouvait venir renforcer le témoignage de l'histoire et achever la preuve du fait de la résurrection. Hélas ! il n'en était rien.

Le critique, en effet, présentait la croyance même des apôtres en la résurrection de leur Maître comme le produit d'un travail intérieur, fondé sur la foi en sa messianité. La première épreuve que rencontra la foi messianique, disait-il, « fut la mort ignominieuse de Jésus. Elle fut surmontée par la foi à la résurrection, qui, dès l'abord, fut la foi à la vie immortelle du Crucifié bien plus qu'au fait initial qui est suggéré à notre esprit par le mot de résurrection[3] ». Cette détermination de la croyance « sauvait l'idée messianique dans son application à Jésus et permettait au christianisme de s'affirmer en face du judaïsme. Elle ne se constitua pas subitement, par un seul trait de lumière qui l'aurait tout à coup révélée aux douze apôtres[4]. »

Or, une croyance ainsi formée ne pouvait évidemment offrir à l'historien qu'une médiocre garantie de la vérité du fait auquel elle se rapporte ; et c'est sans doute pourquoi l'on observait que sa valeur « n'est appréciable que pour la foi même ».

1. *Autour d'un petit livre*, p. 169.
2. Cité ci-dessus, p. 11.
3. *Autour d'un petit livre*, p. 120.
4. *Ibid*, p. 121.

Tout le fondement rationnel que le critique suggérait à l'appui de la croyance en l'immortalité du Christ et, du même coup, à la divinité de l'Église, se trouvait exprimé dans les propositions suivantes: « L'historien peut constater... que l'Église est la continuation vitale et logique de l'Évangile. Il peut vérifier aussi que le Christ a toujours vécu et qu'il vit encore dans l'Église, mais il n'accomplit cette vérification que par l'expérience de la foi, non par l'examen critique des textes et des faits[1]. » « L'institution divine de l'Église se fonde sur la divinité du Christ, laquelle n'est pas un fait d'histoire, mais une donnée de foi dont l'Église est témoin, et qui apparaît avec l'Église elle-même, on peut dire dans la naissance et la perpétuité de l'Église[2]. »

Autant qu'il est permis de saisir la pensée fuyante de ces textes, l'historien croyant pourrait donc percevoir, dans les origines et à travers l'histoire de l'Église, la présence vivante et l'action efficace du Christ. Cette impression religieuse, cette expérimentation d'ordre moral très particulier, suffirait à appuyer sa foi en l'immortalité glorieuse du Sauveur, au rapport réel de l'Église avec lui, par conséquent en l'efficacité divine de son culte et de ses sacrements. Tel était le seul fondement que M. Loisy accordait à la foi.

Pris en lui-même, ce fondement n'était pas sans valeur. On ne peut nier, en effet, qu'il n'y ait un sérieux point d'appui pour la croyance dans l'expé-

1. *Autour d'un petit livre*, p. 227.
2. *Ibid.*, p 162.

rience religieuse que peut faire l'historien de l'action divine du Christ, présidant du sein de la gloire à la naissance de son Église, donnant essor à tout son développement vital, l'inspirant et la dirigeant à travers les péripéties de son histoire. Mais la valeur de cet argument ne pouvait empêcher de regretter, comme grandement préjudiciable, le rejet absolu de tous les autres. D'autre part, la manière même dont on exposait celui-ci en diminuait singulièrement la portée. On semblait trop présenter cette perception de l'influence divine du Christ comme affaire d'impression et de sentiment religieux, sans insister sur ce que l'histoire offre de réalités et de faits, appuyant cette expérience intérieure et la justifiant d'une façon très sérieuse au regard de la raison. Il était assurément fort grave de réduire à cette seule base, presque toute subjective, malaisée à préciser et à apprécier, le fondement rationnel de la foi.

Au surplus, une théorie qui prétendait légitimer l'institution de l'Église et celle du culte chrétien par l'unique volonté du Christ glorieux, invérifiable aux moyens de connaissance humains et ordinaires, ne paraissait pouvoir s'accorder que fort difficilement, si tant est qu'elle pût même s'accorder, avec ce que l'Église a toujours enseigné sur la valeur de ses principaux sacrements. Comment pouvait-on admettre, par exemple, la réalité de la présence de Jésus-Christ dans l'eucharistie, quand on posait en fait que cette présence n'avait été l'objet d'aucune volonté du Sauveur au dernier repas, mais qu'elle était devenue peu à peu objet de foi dans la com-

munauté chrétienne? Devait-on penser que le Christ glorieux avait sanctionné sur ce point la croyance de son Église, au moment même où elle s'était produite et qu'à partir de cet instant l'eucharistie avait contenu la présence réelle qu'auparavant elle ne renfermait pas? M. Loisy ne songeait évidemment point à faire valoir une pareille supposition. Il ne reniait pas pour cela son système; mais il laissait assez clairement entendre qu'il fallait sacrifier la croyance de l'Église. « Je n'ignorais pas, écrivait-il, l'abîme qui se creuse entre la vérité de l'histoire, chaque jour mieux connue, et la donnée théologique matériellement comprise, c'est-à-dire entendue à la fois comme une expression directe et fidèle de la réalité primitive, et comme une expression adéquate de l'action divine dans l'Église par le moyen des symboles sacramentels[1]. »

La divinité de Jésus au point de vue de l'histoire

Au sujet de la divinité de Jésus, la position vraie du critique était encore plus éloignée de la pensée catholique. Il déclarait bien admettre cette divinité; il protestait que le Christ était réellement Dieu pour la foi. Mais il n'en maintenait pas moins fermement tout ce qu'il avait écrit sur ce point dans *L'Évangile et l'Église*.

A ceux qui trouvaient le Christ de l'histoire, tel qu'il l'avait dépeint, fort au-dessous du Christ de la foi, il répondait : « Les faits sont les faits, et la première conclusion à en tirer, s'ils sont ainsi, c'est

1. *Autour d'un petit livre*, p. 258.

qu'ils ne sont pas autrement. Une montagne de syllogismes ne peut rien contre un grain de sable en nature. Il ne s'agit que de savoir si la représentation du fait évangélique, dans *L'Évangile et l'Église* est suffisamment conforme à la réalité[1]. » Or, cela, il l'affirmait opiniâtrément.

« La divinité du Christ, disait-il, est un dogme qui a grandi dans la conscience chrétienne, mais qui n'avait pas été expressément formulé dans l'Évangile; il existait seulement en germe dans la notion du Messie fils de Dieu[2]. » « L'historien, faut-il le répéter encore, connaît ce dogme comme une définition théorique, élaborée au cours des premiers siècles chrétiens, non comme une réalité vérifiable et directement attestée par les documents de l'histoire. Comme je l'ai dit plus haut, les éléments essentiels de la notion du Messie ont été ainsi expliqués en doctrine métaphysique[3]. »

Voulait-on dire cette fois que la divinité du Christ, sans avoir été formulée « expressément » dans l'Évangile, s'y trouvait néanmoins réellement contenue, implicitement déclarée dans les discours du Sauveur? Entendait-on vraiment affirmer que l'idée du Messie renfermait bien proprement « le germe », « les éléments essentiels » du dogme du Christ-Dieu? Le contexte révélait une tout autre pensée.

M. Loisy mettait toujours en fait que Jésus s'était uniquement déclaré le Messie, et, pour l'interprétation de cette idée de Messie, il renvoyait simple-

1. *Autour d'un petit livre*, p. 114.
2. *Ibid.*, p. 117.
3. *Ibid.*, p. 147.

ment à son premier ouvrage. « De l'Évangile critiquement interprété, disait-il, il ressort que Jésus a prêché l'avènement du royaume des cieux, et qu'il s'est fait connaître à ses juges comme le Messie prédit à Israël. Ce qu'était le royaume des cieux, ce que signifiait le titre de Messie Fils de Dieu, je l'ai exposé le plus clairement possible, en m'abstenant, comme je le devais, de faire entrer les spéculations théologiques plus récentes dans l'enseignement personnel du Sauveur[1]. » Or, ce que le critique avait très nettement déclaré, était que la messianité revendiquée par Jésus n'impliquait pas autre chose qu'un choix particulier de Dieu pour l'établissement et le gouvernement du royaume des cieux.

Une page, cependant, paraissait amender et compléter d'une façon appréciable les explications antérieures. « L'idée évangélique du Messie, écrivait-il, contenait le principe de tout le développement christologique. Elle implique, en effet, la prédestination éternelle de celui qui doit apparaître en ce monde comme le Fils de Dieu, son exaltation finale, et, comme condition intermédiaire de la prédestination et de la gloire, un rapport tout particulier d'union entre Dieu et l'homme-Christ, rapport qui n'est point la simple connaissance du Dieu bon, mais quelque chose d'infiniment plus mystérieux et plus profond, l'espèce de pénétration intime et ineffable de l'homme-Christ par Dieu, qui est figurée sensiblement par la descente de l'Esprit sur Jésus baptisé. La vocation de Jésus n'est pas celle d'un prophète; elle est unique en son genre, et

1. *Autour d'un petit livre*, p. 131.

comme mission providentielle, et comme grâce de Dieu. Prédestination unique d'un être humain à un rôle unique, auquel cet être humain est adapté par une communication unique de vie divine qui s'épanouit en une perfection unique de foi, d'espérance et d'amour : voilà tout ce qu'on trouve dans l'histoire du Christ[1]. »

« Ce tout, ajoutait-on, n'est pas peu. » Et cela est très vrai. Ce qui était dit de la « prédestination » de Jésus comme Messie n'ajoutait sans doute pas grand'chose, puisque tout homme peut être dit prédestiné éternellement à sa mission, et qu'il y a un abîme entre « prédestination » dans la pensée de Dieu et « préexistence » réelle en Dieu. Mais ce que l'on affirmait du « rapport tout particulier d'union entre Dieu et l'homme-Christ », de la « communication unique de vie divine » qui apparaît dans le Christ de l'histoire, se présentait comme un complément de haute signification apporté à l'exposé précédent. Et peut-être aurait-il suffi de creuser cette idée, de la développer, de faire valoir ce qui dans l'histoire réelle de Jésus accuse cette union incomparable avec Dieu et tend à en montrer le caractère unique, substantiel et transcendant, pour trouver un fondement très légitime au dogme de la consubstantialité du Christ Fils de Dieu avec Dieu. Pourquoi la chose n'était-elle donnée qu'en

1. *Autour d'un petit livre*, p. 134. — Cf. p. 117 : « Ses discours, sa conduite, l'attitude de ses disciples et celle de ses ennemis, tout montre que le Christ était homme parmi les hommes, « en tout semblable à eux, sauf le péché » (Hébr., II, 17 ; IV, 15), sauf encore, doit-on ajouter, le mystère intime et indéfinissable de son rapport avec Dieu. »

passant, nullement mise en relief? Pourquoi surtout le contexte, loin de la faire ressortir, semblait-il destiné à en affaiblir et annihiler la portée?

M. Loisy, en effet, ne craignait pas d'affirmer que la divinité du Christ était complètement étrangère à l'Évangile.

« La divinité de Jésus, disait-il, n'est pas un fait de l'histoire évangélique dont on puisse vérifier critiquement la réalité, mais c'est la définition du rapport qui existe entre le Christ et Dieu, c'est-à-dire une croyance dont l'historien ne peut que constater l'origine et le développement. Cette croyance appartiendrait à l'enseignement de Jésus, et l'historien devrait le reconnaître, si le quatrième Évangile était un écho direct de la prédication du Sauveur, et si la parole des Synoptiques sur « le Père qui seul connaît le Fils, et le Fils qui seul connaît le Père » (Matth., XI, 27; Luc, X, 22), n'était pas un produit de la tradition. Mais le quatrième Évangile est un livre de théologie mystique, où l'on entend la voix de la conscience chrétienne, non le Christ de l'histoire, et j'ai expliqué, dans *L'Évangile et l'Église* (p. 45, 46), pourquoi le passage de Matthieu et de Luc a chance d'être un fruit de la spéculation théologique, l'œuvre d'un prophète chrétien, comme le quatrième Évangile[1]. »

Le critique faisait entendre ailleurs assez clairement que Jésus s'était toujours personnellement distingué de Dieu et n'avait pas eu conscience d'être Dieu. « N'est-il pas vrai », déclarait-il, « que la conciliation de la théorie (christologique) avec

1. *Autour d'un petit livre*, p. 130.

l'histoire n'irait pas sans difficulté, si l'on voulait que la théorie fût l'exacte expression de l'histoire? Quand Jésus répond à un homme, qui l'appelait « bon maître » : « Pourquoi m'appelles-tu bon? Il n'y a que Dieu qui soit bon » (Marc, x, 17-18); quand il fait cet acte de résignation : « Père, que ta volonté se fasse, non la mienne » (Marc, xiv, 36), le sens naturel de ses paroles n'est pas en rapport avec la théorie, et le quatrième Évangile ne lui prêterait pas de semblables discours. Le critique ne suspectera pas pour cela l'authenticité de ces déclarations, qui, en toute hypothèse, correspondraient à une autre christologie que celle de Jean; car la théorie ne l'instruit pas sur la vie intime du Sauveur. »

« En soi, le dogme est une construction doctrinale que le théologien est enclin à interpréter comme une réalité psychologique, sauf à créer, pour la circonstance, une psychologie spéciale, qui n'est pas une psychologie, puisqu'elle n'est pas fondée sur l'observation, mais sur des raisonnements dont le point de départ est une interprétation non historique de l'Évangile. Le théologien conçoit deux intelligences et deux volontés distinctes, on peut dire deux consciences qui sont comme superposées, avec pénétration réciproque, la conscience humaine étant entièrement subordonnée à la conscience divine, et l'homme-Christ, tout en ayant conscience d'être homme, ayant conscience d'être Dieu. On ne reconnaît, dans cette doctrine, ni la psychologie que laissent entrevoir les Synoptiques, ni la simple théologie de Jean, mais une combi-

naison des deux, avec prédominance de l'élément johannique. Si autorisée qu'elle soit, cette théorie a plutôt besoin d'être expliquée maintenant par le théologien exégète, qu'elle ne fournit de lumière à l'interprétation historique de l'Évangile[1]. »

Jésus n'aurait donc eu conscience que de son humanité, entièrement distincte de la divinité. Et pareillement, il n'aurait pas eu d'autre science qu'une science humaine, essentiellement faillible et limitée. Le critique, disait M. Loisy, « ne pourrait lui attribuer une science sans bornes que dans une hypothèse historiquement inconcevable et déconcertante pour le sens moral, en admettant que le Christ, comme homme, avait la science de Dieu, et qu'il a délibérément abandonné ses disciples et la postérité à l'ignorance et à l'erreur sur quantité de choses qu'il pouvait révéler sans le moindre inconvénient. Une conjecture déshonorante pour l'homme de génie qui en serait l'objet ne se recommande pas à l'historien, quand il s'agit du Christ. Le théologien peut s'y complaire s'il la croit indispensable. Il peut se représenter le Sauveur dissimulant son savoir infini et entretenant son entourage dans l'ignorance. Ne ferait-il pas mieux, cependant, avant de rien affirmer sans preuve, de vérifier la solidité de sa théorie, de considérer si la science qu'il prête à Jésus est réalisable dans un cerveau d'homme, dans un être vivant sur la terre, si elle est compatible avec les conditions de l'existence présente, de la vie morale et du mérite humain[2] ? »

1. *Autour d'un petit livre*, p. 148-149.
2. *Ibid.*, p. 139.

« Quand nos théologiens disent que la personne du Christ aurait toujours connu, par sa science divine, ce que sa science humaine aurait pu ne pas contenir, en sorte que Jésus, au moins dans l'étage supérieur de son être, ne pouvait rien ignorer, j'ai peur que les vrais philosophes ne se croient en présence d'une construction mécanique et artificielle, non d'une conception rationnelle, et que le sublime de la théorie ne leur semble pas exempt de fragilité. Tout se passe, dans la carrière du Sauveur, comme si cette science extraordinaire n'existait pas[1]. »

Bien plus, s'il est vrai que l'attente du royaume prochain doit être appelée une erreur, « cette erreur... est dans l'Évangile », et l'on est « obligé d'admettre, ou que Jésus l'a professée, ou que la majeure partie de son enseignement dans les Synoptiques est dépourvue d'authenticité[2]. »

Aussi l'auteur déclarait-il que ce qui inquiète l'esprit de nos contemporains sur la divinité du Christ et sa science prétendue infaillible, c'est « l'impossibilité de concilier le sens naturel des textes évangéliques les plus certains avec ce que nos théologiens enseignent ou semblent enseigner touchant la conscience de Jésus[3]. » « Même pour l'interprétation des textes, répétait-il, une exégèse raisonnable n'est-elle pas impossible si l'on n'admet d'abord que l'enseignement actuel de l'Église, qui est la règle du théologien et du

1. *Autour d'un petit livre*, p. 140.
2. *Ibid.*, p. 68.
3. *Ibid.*, p XXIII.

prédicateur catholiques, se distingue du sens historique de l'Écriture[1] ? »

La pensée de M. Loisy était donc, malgré toutes ses habiletés et ses faux-fuyants, assez claire pour l'observateur perspicace : l'auteur d'*Autour d'un petit livre* niait que Jésus se fût déclaré participant de la nature divine, qu'il eût possédé une science surhumaine, qu'il eût eu conscience d'être autre chose qu'un homme personnellement distinct de Dieu.

Cela entraînait presque nécessairement à nier la réalité objective de la divinité du Christ : comment le Sauveur aurait-il été Dieu, si lui-même n'a pas eu conscience d'être Dieu ?

Ce que le critique disait plus haut du « rapport tout particulier d'union entre Dieu et l'homme-Christ », impliqué par l'idée évangélique du Messie, ne visait donc, dans sa pensée, qu'un rapport d'ordre créé et humain, quoique spécial et unique, qui ne traduisait ni ne suggérait aucun rapport d'ordre supérieur ni aucune participation substantielle à la divinité.

Aussi bien expliquait-il la formation du dogme du Christ Dieu par une évolution graduée, dont chaque étape, au lieu de tirer de l'idée messianique ce qui s'y serait trouvé virtuellement contenu, y aurait au contraire ajouté et comme superposé un élément étranger et nouveau.

En premier lieu, saint Paul aurait imaginé que Jésus, non seulement avait été prédestiné éternelle-

1. *Autour d'un petit livre*, p. 65.

ment à la dignité messianique, mais encore avait réellement préexisté au ciel avant de venir sur la terre. « Jésus était « l'homme céleste » (I Cor., xv, 47-48) qui était prédestiné par Dieu et qui préexistait auprès de lui, pour venir, au temps marqué par la Providence, réparer la faute de « l'homme terrestre », détruire le péché et ses suites, sauver le monde par la foi[1]. »

Dans un second stade, l'Apôtre aurait fait du Christ, non « plus seulement l'agent médiateur du salut des hommes, mais l'agent intermédiaire de la création[2]. » Philon avait essayé de relier le monde à Dieu par le Logos, identifié à la Sagesse de l'Ancien Testament. « Paul assigne hardiment cette place au Christ éternel, image du Dieu invisible, premier-né de toute créature, par qui et pour qui tout a été fait, en qui tout subsiste, premier en tout, dans le monde physique, pour l'amener à l'existence, et dans le monde moral, pour rétablir, par sa mort et sa résurrection, la paix au ciel et sur la terre[3]. »

A son tour, l'auteur de l'Épître aux Hébreux représente le Fils comme « la splendeur de la gloire divine et l'image de la substance increéée[4]. »

Enfin, Jean complète l'idée de Paul, en découvrant dans la vie de Jésus « la révélation même du Logos, du Verbe divin[5]. » Désormais, on a « les éléments essentiels de la christologie ecclésias-

1. *Autour d'un petit livre*, p. 123.
2. *Ibid.*, p.124.
3. *Ibid.*, p. 125.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*, p. 126.

tique, la notion du Verbe incarné, du Christ Fils de Dieu et Dieu parce que Verbe fait chair en Jésus[1]. »

« Tout n'était pas dit cependant, et la foi avait encore à trouver le moyen de concilier entre elles la réalité de l'histoire évangélique, la théorie de Paul et celle de Jean, pour en faire un système coordonné[2]. » Ce fut l'œuvre des docteurs et des premiers conciles.

Or il était aisé de voir combien les théories mêmes de saint Paul et de saint Jean débordaient la simple idée messianique et tout ce qu'elles ajoutaient d'essentiel à ce que l'on nous avait représenté comme l'expression adéquate de la pensée de Jésus et le germe authentique de la christologie.

Il n'était pas moins facile de constater combien l'exposé tracé par M. Loisy de l'évolution du dogme christologique justifiait peu certaines appréciations dont il le faisait suivre. « Le travail entier de la pensée chrétienne, disait-il, depuis Paul, Jean, Justin, Irénée, jusqu'aux derniers conciles qui ont fixé le dogme, tend à définir le rapport de prédestination et d'union qui rattache Jésus à Dieu. Le travail théologique n'a pas son point de départ en dehors de l'histoire, dans la spéculation pure ; car l'explication hellénique n'est pas prise à côté du fait initial; elle s'appuie sur le fait, elle coïncide avec lui ; on peut dire même qu'elle sort de lui... La modalité de la pensée johannique n'est pas juive, mais la substance de cette pensée était dans les Synoptiques, et la pensée des Synoptiques reflète ce qu'il est bien

1. *Autour d'un petit livre*, p. 119.
2. *Ibid.*, p. 126.

permis d'appeler la conscience psychologique de Jésus. Aucune solution de continuité ne se remarque entre le fait et son interprétation. Celle-ci n'est pas une fiction étrangère à celui-là ; réciproquement le fait évangélique bien compris ne proteste pas contre l'interprétation théologique, si on la prend pour ce qu'elle est, et il ne la détruit pas[1]. »

« Le critique catholique admet la vérité de cette interprétation, comme celle de tout autre dogme ; il en accepte la formule comme l'expression autorisée de la foi qui, née de la parole du Christ et du fait évangélique, est allée se précisant dans la conscience chrétienne[2]. »

S'il était exact que, dans la théorie exposée par M. Loisy, le développement christologique se produit bien autour du fait évangélique, et même s'appuie sur ce fait initial, il n'était pas moins vrai qu'il ne sort pas strictement de lui et ne coïncide pas exactement avec lui. Il fallait employer les termes à rebours de leur sens ordinaire pour prétendre qu'entre le fait, tel qu'on l'avait exposé, et son interprétation, telle qu'on l'avait décrite, il n'y avait aucune solution de continuité.

« La révélation du secret messianique, écrivait encore M. Loisy, se fait réellement par l'Esprit qui agit dans la communauté des premiers croyants. Pour la foi, les témoins de cet Esprit sont l'apôtre Paul, l'auteur de l'Épître aux Hébreux, celui du quatrième Évangile. Avec ce dernier la révéla-

1. *Autour d'un petit livre*, p. 134.
2. *Ibid.*, p. 148.

tion s'achève[1]. » Une telle déclaration semblait donner à entendre que l'Esprit de Jésus, ayant présidé au travail de la pensée chrétienne, en garantit le résultat, au point de vue de la foi. Mais comment cela pouvait-il se concevoir, si Jésus n'a point été en réalité le Fils consubstantiel de Dieu que proclame le dogme? Ou bien le Christ a été dans la vérité de l'histoire ce que suppose la théologie de saint Paul, de saint Jean et des conciles, ou bien il était vain de déclarer cette théologie dépendante de l'Esprit du Sauveur.

Au fait, M. Loisy entendait si peu trouver dans l'inspiration du Christ glorieux la garantie du dogme qui concerne sa divinité, il percevait si bien[2] la solution de continuité entre la réalité historique qu'il avait attribuée à la personne du Christ et l'idée qu'en donne le symbole traditionnel, qu'en fin de compte il avouait l'incompatibilité de sa conception de l'histoire avec les définitions actuelles de la foi.

« La gravité du problème ne m'échappe nullement, disait-il, et ce n'est pas sans réflexion que je le pose[3]. » Mais, de même que « le progrès de la science pose en des termes nouveaux le problème

1. *Autour d'un petit livre*, p. 118.

2. Malgré qu'il essayât parfois de donner le change sur ce point. Ainsi dans ces passages : « Le sentiment que Jésus avait de son union avec Dieu est au-dessus de toute définition. Il suffit de constater que l'expression qu'il en a donnée lui-même est, autant qu'on peut la saisir, équivalente en substance à la définition ecclésiastique » (p.137-138). « Le Christ historique, dans l'humilité de son *service*, est assez grand pour justifier la christologie, et la christologie n'a pas besoin d'avoir été enseignée expressément par Jésus pour être vraie » (p.136; cf.ci-dessus,p.46).

3. *Ibid.*, p. 150.

de Dieu », ainsi « le progrès de l'histoire pose en des termes nouveaux le problème du Christ et », ajoutait-il, « le problème de l'Église [1] ».

D'ailleurs, c'est sur d'autres points encore qu'il paraissait signaler un conflit entre la science et le dogme. « La connaissance de l'histoire, demandait-il, ne suggère-t-elle pas une critique de l'idée de révélation ? La connaissance de l'homme moral ne suggère-t-elle pas une critique de l'idée de rédemption [2] ? »

Nécessité d'une interprétation nouvelle des dogmes

Le critique ne songeait point pour cela à répudier le symbole de la foi catholique. Il déclarait expressément l'accepter; il faisait sienne la formule : « le Christ est Dieu pour la foi », comme il admettait tout ce que les conciles ont enseigné touchant l'institution divine de l'Église et celle des sacrements. Mais il prétendait toujours soumettre les définitions dogmatiques à son interprétation personnelle de l'histoire. Pour lui, ces définitions ne s'adaptaient à la réalité objective que d'une façon relative et très imparfaite ; il se prétendait libre, tout en les conservant comme symboles religieux, de ne leur accorder d'autre valeur de fait que celle qui correspondait à ses investigations critiques.

A ce point de vue, les réflexions suivantes, bien que les termes en soient habilement calculés pour une certaine apparence d'orthodoxie, ne laissaient pas d'être très significatives. « La formule ecclésiastique, disait M. Loisy, n'est pas vraie absolument,

1. *Autour d'un petit livre*, p. xxv.
2. *Ibid.*, p. 154.

puisqu'elle ne définit pas la pleine réalité de l'objet qu'elle représente ; elle n'en est pas moins le symbole d'une vérité absolue ; jusqu'à ce que l'Église juge à propos de la modifier en l'expliquant, elle est la meilleure et la plus sûre expression de la vérité dont il s'agit. Le fidèle adhère d'intention à la vérité pleine et absolue que figure la formule imparfaite et relative. Adhérer à la formule comme telle, d'un assentiment de foi divine, serait adhérer à ses imperfections inévitables, la proclamer imperfectible et adéquate, bien qu'elle soit inadéquate et imparfaite. Le catholique peut donc croire à l'autorité de l'Église et à ce que l'Église enseigne. Il ne pense pas pour cela que le formulaire ecclésiastique signifie son objet avec une telle perfection que rien n'y sera jamais changé par voie d'interprétation[1]. »

C'est du même point de vue que l'on entrevoyait toute la portée de cette autre réflexion, au premier abord inoffensive, touchant la divinité de Jésus : « Le Christ est Dieu pour la foi. Mais les gens nous demandent maintenant de leur expliquer Dieu et le Christ, parce que nos définitions sont conçues en partie dans une autre langue que la leur. Une traduction s'impose. Ainsi entendu, le problème christologique est encore actuel[2]. »

Aussi, plus encore que dans son précédent ouvrage, l'auteur s'élevait-il contre la prétention de l'autorité ecclésiastique à exiger une adhésion à ses définitions de foi tout autre que celle qu'on vient

1. *Autour d'un petit livre*, p. 206.
2. *Ibid.*, p. 155.

de dire. Il insinuait que la tendance de l'avenir serait à restreindre le rôle de cette autorité suprême dans l'œuvre du développement doctrinal de l'Église, à y faire au contraire la place plus grande au libre travail des individus et aux recherches critiques des savants.

« Pour la foi », disait M. Loisy, le privilège de la primauté du Pape et celui de son infaillibilité « sont voulus de Dieu et donnés par le Christ ». Mais « ils n'en ont pas moins leur histoire et ils continueront de l'avoir, parce que le travail de la pensée chrétienne sur la nature et l'objet des dogmes n'est pas fini (en un sens, il ne fait que de commencer), et parce que l'évolution de la société chrétienne continuera avec celle de la société humaine. Sous l'influence de nécessités relatives, l'Église romaine s'est organisée comme un empire, presque comme une armée qui reçoit de ses chefs une consigne et qui doit l'observer sans discuter. Le développement d'un tel régime a pu se justifier par le besoin d'une barrière contre l'anarchie théologique et l'émiettement individualiste du christianisme protestant. Il n'en prête pas moins facilement à de graves inconvénients : oppression des individus, obstacle au mouvement scientifique et à toutes les formes du travail libre qui est le principal agent du progrès humain... Qui oserait dire que l'Église catholique ne souffre aujourd'hui, en aucune façon, des inconvénients dont je parle[1] ? »

« Dans la crise très grave que traverse en ce moment l'Église, il ne suffira certes pas que l'auto-

1. *Autour d'un petit livre*, p. 182-183.

rité affirme son droit, théoriquement incontestable, mais il faudra que l'on trouve les moyens pratiques de l'exercer utilement, dans les conditions présentes de la société humaine et du développement humain[1]. »

« Le temps est venu où l'Église, ayant fait tout le possible pour garantir son autorité, devra songer à garantir aussi efficacement le droit du simple chrétien, à se préoccuper de ce qu'elle lui doit, de ce qu'elle doit à l'humanité. Dix-neuf siècles de christianisme ont abouti à la proclamation solennelle de la primauté romaine et de l'infaillibilité pontificale. Est-il bien téméraire de juger que telle n'est pas la fin dernière de l'institution chrétienne, et que le Pape ne peut avoir été revêtu d'un si grand pouvoir que pour permettre à l'Église unifiée de réaliser avec plus de promptitude et de facilité toutes les réformes et tous les progrès exigés par le temps? Faut-il plus que le sens commun pour s'apercevoir qu'une puissance aussi formidable ne peut subsister qu'en servant d'organe aux aspirations du monde chrétien, en s'appuyant sur une multitude de croyants forts et sincères, en se départageant, pour ainsi dire, et se décentralisant pour l'action, en se faisant réellement toute à tous, au lieu de paraître vouloir tout absorber en elle[2]? »

Ces dernières réflexions, comme d'autres déjà rencontrées dans *L'Évangile et l'Église*[3], donnaient bien l'impression que M. Loisy attendait surtout de

1. *Autour d'un petit livre*, p. 184.
2. *Ibid.*, p. 185-186.
3. Cf. ci-dessus, p. 36 et suiv.

l'autorité romaine qu'elle sanctionnât les résultats de sa critique évangélique et qu'elle réformât le dogme en conséquence, ou du moins permît une liberté plus grande dans la manière d'y adhérer.

En somme, d'un bout à l'autre, l'auteur d'*Autour d'un petit livre* maintenait ses positions antérieures. Il multipliait sans doute les déclarations capables de rassurer sur l'essentiel de sa foi ; il prétendait ne répudier aucun dogme et admettre, comme le reste des croyants, le symbole catholique ; telles et telles protestations sur la divinité de Jésus, sur la vie du Christ immortel dans l'Église, sur l'assistance accordée par son Esprit à tout le développement chrétien, pouvaient paraître un gage véritable d'orthodoxie. Mais le contexte détruisait cette impression favorable : on se rendait compte que le sens orthodoxe des expressions plus rassurantes était contredit par d'autres explications formellement opposées à la foi ; force était, pour ne pas déclarer les textes contradictoires, de reconnaître que l'auteur n'entendait pas ses formules correctes dans leur sens apparent. C'étaient de bonnes paroles données en satisfaction aux théologiens, une manière habile de voiler ce que les théories avaient de révolutionnaire à l'égard de la tradition ; le lecteur attentif ne pouvait y voir autre chose qu'un trompe-l'œil. Au fond, M. Loisy soutenait exactement les mêmes idées hétérodoxes au sujet de la divinité de Jésus-Christ, de l'origine de l'Église et des sacrements, de la valeur objective des dogmes. C'étaient les mêmes négations diri-

gées contre les fondements essentiels de la foi sous le couvert de la critique.

Il n'y a donc pas lieu de s'étonner si un décret du Saint-Office, en date du 16 décembre 1903, condamnait *Autour d'un petit livre*, en compagnie de *L'Évangile et l'Église*, et de trois autres ouvrages du même auteur : *La Religion d'Israël*, *Études évangéliques*, et *Le quatrième Évangile*.

Les motifs de la condamnation étaient indiqués dans une lettre du 19 décembre, écrite par le cardinal Merry del Val au cardinal archevêque de Paris, sur l'ordre du Souverain Pontife. On y lisait : « Les erreurs très graves qui abondent dans ces volumes concernent principalement : la révélation primitive, l'authenticité des faits et des enseignements évangéliques, la divinité et la science du Christ, la résurrection, la divine institution de l'Église, les sacrements. »

CHAPITRE III

DE LA CONDAMNATION PAR LE SAINT-OFFICE AU DÉCRET « LAMENTABILI » ET A L'ENCYCLIQUE « PASCENDI »

La Réponse à la condamnation

Comment M. Loisy allait-il accepter la sentence portée par le Saint-Office?

Il écrivait, de Bellevue, à M. le Baron Friedrich von Hügel : « Je suis décidé à recevoir avec respect la condamnation, sous réserve expresse du droit de ma conscience et de mes opinions d'historien. Si la lettre Merry del Val était un acte du Saint-Siège, ma réserve équivaudrait à l'affirmation réitérée de mes *erreurs*. Là est le point délicat[1]. » Mais « la lettre Merry del Val n'est pas un jugement du Saint-Siège. On y indique des points où j'ai erré, mais on ne dit pas en quoi; et ce sont des points d'histoire, je veux dire *des points où mes censeurs*

1. Lettre du 29 décembre 1903, à M. le Baron Friedrich von Hügel. Citée dans A. Loisy, *Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents*, in-12, 295 pages, Ceffonds, chez l'Auteur, 1908, p. 10.

confondent la théologie avec l'histoire[1]. » « Mon intention est » donc « d'adresser au Cardinal Merry del Val ce qu'on appellera la soumission de l'auteur... Si l'on insistait, je ferais un mémoire explicatif au Pape. J'espère qu'on n'insistera pas[2]. »

Comme son correspondant paraissait lui dire que, tout en déclinant la compétence de la Congrégation romaine en ce qui regarde l'histoire, il ferait bien de se soumettre à ses décisions en ce qui concerne la philosophie même de l'histoire : « Je suis étonné, lui répondait M. Loisy, très étonné, de trouver que vous attribuez au Saint-Office une autorité infaillible... Une déclaration du Saint-Office ne s'adresse même pas à ma conscience comme une *direction* pleinement autorisée, ce que serait une définition pontificale[3]. »

Dans une lettre écrite, le 8 janvier 1904, à M. T. Bailey Saunders[4], on trouvait exprimées les mêmes dispositions. « J'ai dit assez clairement, dans mes deux petits livres, ce que je pense touchant le rôle enseignant de l'Église et les inconvénients que peut présenter ce que je me suis permis d'appeler le régime intellectuel du catholicisme, pour que vous deviniez sans peine comment je pourrais parler de la censure, si c'était un autre qui fût censuré. J'estime que je dois témoigner du respect pour cet acte d'une autorité que je crois nécessaire au maintien de la vérité chrétienne dans le monde.

1. Lettre du 3 janvier 1904, au même. *Op. cit.*, p. 16.
2. Lettre du 1er janvier 1904, au même. *Op. cit.*, p. 13, 14.
3. Lettre du 3 janvier 1904, au même. *Op. cit.*, p. 15.
4. Traducteur anglais de l'ouvrage de M. A. Harnack, *Das Wesen des Christentums. — What is Christianity?* London, 1902.

Mais ce respect ne fait pas tort à celui que je dois à la vérité même. Catholique j'étais, catholique je reste; critique j'étais, critique je reste. » « Je n'ai pas interrompu mes travaux critiques sur les Évangiles, et je n'ai pas l'intention de les interrompre. Mon commentaire de Jean est publié. J'achève maintenant mon commentaire des Synoptiques[1]. »

C'est dans cette disposition d'esprit que l'auteur venait d'écrire, le 5 janvier, au Cardinal Richard : « Je me propose d'envoyer prochainement à S. É. le Cardinal Secrétaire d'État l'acte de mon adhésion au jugement des SS. Congrégations[2]. »

La formule était grandement équivoque. Comme une note de la *Semaine religieuse* de Paris, du 9 janvier, était conçue en ces termes : « M. l'abbé Loisy... a écrit à Son Éminence pour lui annoncer sa soumission, dont il se propose d'informer lui-même la Sacrée Congrégation », c'est « un incident regrettable », écrivait M. Loisy à M. von Hügel. On a voulu sans doute « m'engager plus vite et plus complètement dans la voie de l'obéissance, *tout en me compromettant* vis-à-vis de l'opinion savante et du gouvernement français pour mon enseignement à la Sorbonne[3]. Le directeur de la Section des sciences religieuses, M. A. Réville, m'a écrit à ce sujet deux

1. Lettre du 8 janvier 1904, à M. T. Bailey Saunders. *Op. cit.* p. 21, 22.

2. Lettre du 5 janvier 1904, à S. É. le Cardinal Richard. *Op. cit.*, p. 19.

3. A la suite de l'interdiction de son étude sur *La Religion d'Israël*, dans la *Revue du Clergé français* (octobre 1900), M. Loisy avait sollicité et obtenu du Ministère de l'Instruction publique l'autorisation de faire un cours d'exégèse biblique à l'École pratique des Hautes-Études, Section des sciences religieuses. Les

lettres, d'ailleurs bienveillantes et sensées. Il est sûr qu'une rétractation, au sens où l'entend le Cardinal Richard, me perdrait dans l'opinion publique, et rendrait impossible la continuation de mon cours, même pour la présente année. J'ai fait rectifier immédiatement dans deux journaux le communiqué de l'Archevêché, sans toutefois me mettre en avant, et j'ai fait ajouter un aperçu de ce que sera ma *soumission*, dans l'ordre de la réalité [1]. »

On lisait, en effet, dans l'*Éclair* du 10 janvier : « Nous croyons savoir que la lettre de l'abbé Loisy au cardinal Richard n'avait pas une signification aussi nette que l'indique la note de la *Semaine religieuse*. Cette lettre, qui était un simple accusé de réception et qui n'était pas destinée, dans la pensée de son auteur, à fournir la matière d'une information publique, ne permettait pas de préjuger le sens des déclarations que l'abbé Loisy se propose de faire aux autorités romaines [2]. »

Les termes authentiques de la lettre adressée au Cardinal Merry del Val répondaient bien à l'esquisse qu'en avait tracée M. Loisy à M. von Hügel. « Je reçois avec respect, y disait-il, le jugement des SS. Congrégations, et je condamne moi-même dans mes écrits ce qui peut s'y trouver de répréhensible.

leçons professées furent, en 1900-1901, *Les Mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse*, publiés en volume, in-8°, XIX-212 pages, 1901 ; en 1901-1902, *Les Paraboles de l'Évangile*, publiées dans *Études évangéliques*, in-8°, XIX-333 pages, 1902 ; en 1902-1903, les récits de la vie publique de Jésus ; en 1903-1904, les récits de la passion dans les Synoptiques.

1. Lettre du 10 janvier 1904, à M. von Hügel. *Op. cit.*, p. 24-25.
2. Une note analogue paraissait dans le *Temps*.

Je dois néanmoins ajouter que mon adhésion à la sentence des SS. Congrégations est d'ordre purement disciplinaire. Je réserve le droit de ma conscience, et je n'entends pas, en m'inclinant devant le jugement rendu par la S. Congrégation du Saint-Office, abandonner ni rétracter les opinions que j'ai émises en qualité d'historien et d'exégète critique. Ce n'est pas que j'attache à ces opinions une certitude que ne comporte pas leur caractère; comme je n'ai pas cessé de les compléter et de les corriger, selon mon pouvoir, pendant de longues années de travail, je suis assuré qu'elles seront complétées et corrigées, par moi-même ou par d'autres, dans l'avenir. Mais, en l'état présent de mes connaissances, et jusqu'à information plus ample et plus solide, elles sont la seule forme sous laquelle je puisse me représenter l'histoire des Livres saints et celle de la religion[1]. »

Cet acte d'adhésion purement disciplinaire fut jugé, à Rome, insuffisant. Une lettre du Cardinal Merry del Val au Cardinal Richard exigeait une rétractation pure et simple des idées soutenues dans les cinq livres, faute de quoi l'on procéderait contre l'auteur *ad ulteriora*. C'était la menace de l'excommunication.

M. Loisy obéit à l'invitation du Cardinal Secrétaire d'État et répondit en ces termes : « J'accepte, Monseigneur, tous les dogmes de l'Église, et si, en exposant leur histoire dans les livres qui viennent d'être condamnés, j'ai, sans le vouloir, émis des opinions

1. Lettre du 11 janvier 1904, à S. É. le Cardinal Merry del Val. *Op. cit.*, p. 26-27.

contraires à la foi, j'ai dit et je répète que je condamne moi-même, dans ces livres, ce qui, au point de vue de la foi, peut s'y trouver de répréhensible[1]. »

Cette formule continuait de porter l'équivoque sur la distinction du domaine de l'histoire et du domaine de la foi. Elle ne fut pas trouvée plus satisfaisante. Cédant aux conseils de ceux qui à tout prix voulaient lui épargner la censure, M. Loisy se décida à écrire directement au Pape. La lettre, datée du 28 février, fut portée le jour même à Rome par M. François Thureau-Dangin, ancien élève et ami de l'auteur. Elle était ainsi conçue :

« Très Saint-Père, je connais toute la bienveillance de Votre Sainteté, et c'est à son cœur que je m'adresse aujourd'hui. Je veux vivre et mourir dans la communion de l'Église catholique. Je ne veux pas contribuer à la ruine de la foi dans mon pays. Il n'est pas en mon pouvoir de détruire en moi-même le résultat de mes travaux. Autant qu'il est en moi, je me soumets au jugement porté contre mes écrits par la Congrégation du Saint-Office. En témoignage de ma bonne volonté, et pour la pacification des esprits, je suis prêt à abandonner l'enseignement que je professe à Paris, et je suspendrai de même les publications scientifiques que j'ai en préparation. Je suis, Très Saint-Père, avec le plus profond respect, etc.[2] »

Dans sa réponse, communiquée à M. Loisy,

1. Lettre du 26 janvier 1904, au Cardinal Merry del Val. *Op. cit.*, p. 28.

2. Lettre du 28 février 1904, à Sa Sainteté le Pape Pie X. *Op. cit.*, p. 34.

le 12 mars, par le Cardinal Richard, Pie X commençait par dire que cette lettre, adressée à son cœur, ne partait pas du cœur; il prenait acte de la déclaration concernant le cours des Hautes-Études, mais ajoutait que ce qu'il y avait de bon dans la lettre était annulé par ses sous-entendus et ses restrictions. Le Saint-Père insistait de nouveau pour la rétractation absolue.

Le jour même, M. Loisy adressait au Cardinal Richard les lignes suivantes : « Monseigneur, je déclare à Votre Éminence que, par esprit d'obéissance envers le Saint-Siège, je condamne les erreurs que le Saint-Office a condamnées dans mes écrits [1]. » Cette déclaration fut envoyée à Rome. Le Cardinal Richard le fit savoir à M. Loisy, le 12 mars, en l'engageant à écrire une nouvelle lettre au Souverain Pontife, dans le sens d'une « soumission pleine et filiale ».

M. Loisy se contenta, quinze jours après, de renoncer, comme il l'avait promis, à son cours des Hautes-Études et en informa M. Albert Réville : « Pour assurer la paix de mon existence, lui disait-il, et contribuer, autant qu'il est en moi, à la pacification des esprits dans l'Église catholique, j'ai résolu d'abandonner mon enseignement. Je ne continuerai pas mon cours après Pâques [2]. »

En même temps, l'auteur des petits livres songeait à s'éloigner de Paris, en quittant Bellevue. A Garnay, près Dreux, M. François Thureau-Dangin

1. Lettre du 12 mars 1904, à S. É. le Card. Richard. *Op. cit.*, p. 36.

2. Lettre du 27 mars 1904, à M. Albert Réville. *Op. cit.*, p. 38

possédait, dans le voisinage de son château, plusieurs maisons ; il devait aller choisir celle qui conviendrait à son ancien maître et la faire aménager à son intention.

Ces sacrifices, accomplis publiquement, arrêtèrent la sentence qui était sur le point de frapper M. Loisy. Malgré ce qu'avait d'anormal la conduite de ce prêtre, qui, d'une part, protestait vouloir vivre et mourir dans la communion de l'Église catholique, d'autre part, refusait obstinément, et, disait-il, par conviction, de rétracter ce qu'il avait écrit d'inconciliable avec la foi la plus essentielle, Rome parut tenir compte des satisfactions accordées, et attendit.

Les articles de revues et les lettres

A partir de ce moment, M. Loisy parut se confiner dans sa retraite. Retraite assez relative. Il s'établissait à Garnay au mois de juillet 1904. Dès le mois de septembre, la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* publiait de lui un article, tiré de son commentaire des Synoptiques et une Chronique biblique.

Chaque numéro de 1905 s'enrichit d'un fragment du grand Commentaire. En 1906, les articles parus furent réunis en volume, sous le titre de *Morceaux d'exégèse*, Paris, A. Picard, in-8° de 215 pages. Le commentaire était inspiré des mêmes principes, que l'auteur avait exposés dans ses précédents ouvrages, touchant la valeur historique des Évangiles.

Les Chroniques bibliques parurent, à divers intervalles, dans la Revue, jusqu'au moment où celle-ci dut disparaître, à la fin de 1907. Le critique s'y appliquait particulièrement à mettre en relief les théories des savants allemands qui cadraient le mieux avec son système. Le compte rendu de la brochure de M. Andersen sur la dernière Cène[1] présageait la façon dont le commentateur des Synoptiques restituerait en ce point le récit primitif de la tradition[2]. La recension détaillée du livre de M. Meyer sur la résurrection du Christ[3] faisait augurer en quel sens notre critique interpréterait les récits de la résurrection, ceux de la sépulture, et la formation de la croyance des apôtres au Christ ressuscité[4]. Enfin, la faveur témoignée au

1. A. Andersen, *Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus*, Giessen, Ricker, 1904, in-8, IV-95 pages, reproduction d'articles publiés dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1902.

2. *Revue d'hist. et de littérat. relig.*, 1904, p. 579 : « La restitution conjecturale du récit primitif de la tradition synoptique mérite au moins d'attirer l'attention des critiques... Repas d'adieu avec perspective de réunion prochaine dans le royaume céleste; pas d'allusion à l'efficacité salutaire de la mort du Christ relativement aux croyants. » Comp. *Simples réflexions*, cité ci-après, p. 157; *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 100, 219; t. II, p. 540; ci-après, chap. V et VI, à propos de *la mort du Sauveur*.

3. A. Meyer, *Die Auferstehung Christi*, Tübingen, Mohr, 1905, in-8°, VIII-368 pages.

4. *Revue d'hist. et de littérat. relig.*, 1906, pp. 84-87 : « L'auteur discute et compare les textes, et les conclusions de cet examen sont les suivantes : les seules apparitions importantes et suffisamment garanties sont celles que Paul a énumérées ; la découverte du tombeau vide est un expédient apologétique; les premières apparitions eurent lieu en Galilée ; la première fut pour Pierre et peut-être eut-elle lieu au bord du lac de Tibériade...: Il est presque impossible que les apparitions aient commencé le troisième

travail de M. Schweitzer[1], l'approbation donnée à ses éloges de Reimarus, de J. Weiss, de Strauss, annonçaient bien quelle prépondérance serait accordée, dans le futur commentaire, à l'idée du royaume prêché par Jésus, à la notion purement eschatologique de ce royaume, au travail de l'idéalisation légendaire opéré sur les souvenirs chrétiens avant les Évangiles[2].

jour... La date du troisième jour a été déduite des Écritures ou des opinions populaires sur le rapport de l'âme avec le corps des défunts. » « Ces conclusions sont fondées sur une analyse très pénétrante et très minutieuse des documents. » Mais « il paraît... assez peu logique de nier le tombeau vide en admettant la sépulture par Joseph d'Arimathie. Le récit de la sépulture est coordonné dans tous ses détails à celui de la découverte du tombeau vide, qu'il prépare et qu'il est destiné à expliquer. Le second n'est pas mieux garanti que le premier... » (Cf. le compte rendu du *Manuel* de M. Guignebert, dans la *Revue critique*, 8 mai 1907). M. Meyer insiste sur la « commotion qu'éprouvèrent les apôtres après l'arrestation de leur maître, sur leur fuite éperdue jusqu'en Galilée, et sur le déchirement intérieur résultant du coup terrible porté à leur espérance... Il est certain que l'espoir des disciples avait été surexcité au plus haut point et qu'il n'avait pas fléchi, sauf chez Judas, jusqu'à l'heure de la catastrophe, en sorte que la déconvenue subite, chez ces natures simples, n'excita point le doute sur la foi antérieure, mais un abattement de surprise, après lequel, les apôtres étant hors de péril par leur retour en Galilée, cette foi réclama son objet et le retrouva ». « Cette foi étant acquise, dit M. Meyer, les apôtres ne pouvaient tenir secrète la victoire de leur maître, et le mouvement de prosélytisme se traduit dans les discours du Ressuscité. Ainsi tout s'explique, selon notre auteur, au point de vue de l'histoire, par la foi antérieure des disciples et par le caractère de cette foi, par l'impression unique reçue de Jésus vivant. » Comp. *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 222 sq.; t. II, p. 739 sq.; ci-après, chap. v et vi, à propos de *la résurrection*.

1. A. Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede*, eine Geschichte der Leben-Jesu Forschung; Tübingen, Mohr, 1906, in-8°, xii-418 pages.

2. *Revue d'hist. et de littérat. relig.*, 1907, p. 158-160. « M. Schweitzer montre fort bien ce qu'il y avait de remarqua-

D'autres comptes rendus, qui paraissaient sous la signature de M. Loisy, dans la *Revue critique* et dans la *Revue d'histoire*, étaient animés du même esprit.

Parallèlement à la collaboration donnée à ces diverses revues, M. Loisy écrivait les lettres qu'il vient de publier en volume[1], en avril 1908.

Les unes paraissaient confidentielles : c'était sa correspondance avec l'autorité ecclésiastique au sujet de sa situation, des lettres amicales à M. von Hügel, des réponses à des particuliers qui l'interrogeaient sur son attitude, ou le consultaient sur les questions religieuses les plus intimes. M. Loisy conservait ces lettres avec soin et se réservait de les publier quand il le jugerait à propos.

blement entrevu dans l'œuvre de Reimarus, et aussi tout ce que la critique contemporaine doit à Strauss, un peu oublié pendant qu'une bonne partie de ses conclusions se vulgarise... Il loue beaucoup M. J. Weiss d'avoir fait valoir la nature essentiellement eschatologique de l'Évangile. Là serait le vrai point de vue de l'histoire. » Mais « que Jésus, ne voyant pas venir les tribulations annoncées par lui dans le discours de mission apostolique (Matth., x) ait compris que lui seul devait mourir pour assurer promptement le royaume céleste aux prédestinés, c'est une idée tout artificielle et sans fondement réel dans les textes. Le soir de son arrestation, le Christ gardait encore quelque espérance d'échapper à la mort, et ce n'était pas précisément pour mourir qu'il était venu à Jérusalem. La perspective de la mort était une éventualité; le prochain avènement du royaume, une assurance de foi. » « Ne faut-il pas trop de bonne volonté pour interpréter le discours de mission qu'on trouve *in extenso* dans Matth., x, comme une allocution réellement tenue par Jésus, non comme la paraphrase de quelques sentences authentiques, en vue des conditions de l'apostolat au temps de la première génération chrétienne. » Comp. *Les Évang. syn.*, t. I, p. 190, 192, 213 sq.; ci-après, ch. v, à propos du *royaume* et de la *messianité;* ch. vi, à propos de la *mort.*

1. A. Loisy, *Quelques lettres sur des questions actuelles et des événements récents.* Ceffonds, chez l'auteur, 1908, in-12, 295 pages.

Les autres, composées surtout à partir de la fin de 1906, étaient de véritables manifestes doctrinaux, où l'auteur exposait aussi complètement et aussi nettement que possible le fond réel de sa pensée sur tous les points de la question religieuse. Plus que les précédentes, ces lettres ont été écrites en vue d'être communiquées au public ultérieurement. L'auteur le déclarait assez clairement à l'un de ses correspondants obligés, M. Roussel[1], et il y fait également allusion dans une lettre récente, adressée à M. von Hügel[2].

La situation ecclésiastique de M. Loisy à la fin de 1906

La série de lettres qui se rapporte au changement qui survint dans la situation ecclésiastique de M. Loisy, à la fin de 1906, mérite d'attirer en premier lieu l'attention.

Le 17 octobre 1899, en quittant le pensionnat de Neuilly pour se rendre à Bellevue, M. Loisy avait, pour cause de maladie, obtenu l'autorisation de célébrer la messe dans sa chambre. Lorsqu'il fut s'installer à Garnay, en juillet 1904, il eut soin de demander à l'autorité diocésaine de Chartres de contresigner son indult, ce qui fut accordé sans difficulté. Mais le privilège, accordé pour sept ans, allait expirer le 18 octobre 1906.

1. Lettre du 14 juin 1907, à M. Auguste Roussel, rédacteur à l'*Univers*. *Op. cit.*, p. 134 : « Dans la situation où je me trouve, ce petit travail n'avait rien d'un caprice, et, comme j'y ai appris quelque chose, j'espère qu'il servira un jour à l'édification du public. »

2. Lettre du 19 septembre 1907, à M. von Hügel. *Op. cit.*, p. 232 : « Je vais faire imprimer mes réflexions sur le décret *Lamentabili*, et le petit volume de lettres dont je vous ai parlé. »

Le 23 septembre, M. Loisy écrivit à Mgr Bouquet, évêque de Chartres, pour le prier de lui obtenir le renouvellement de la faveur, jadis obtenue. A l'appui de cette demande, il fallait un *celebret*. M. Loisy n'avait que celui que lui avait donné M. Odelin, vicaire général de Paris, quand il se disposait à transporter sa résidence à Bellevue, au diocèse de Versailles. Il dut en réclamer un autre à son diocèse d'origine.

A Châlons, on se contenta d'attester que M. Loisy avait quitté le diocèse en 1881, avec l'agrément de son évêque, alors Mgr Meignan, « et conséquemment qu'à cette époque l'autorité diocésaine le jugeait digne de célébrer la Sainte Messe ». Sur réclamation d'un témoignage plus actuel, le vicaire général de Châlons répondit que l'on ne pouvait délivrer au requérant une attestation canonique, attendu qu'il avait quitté le diocèse depuis vingt-cinq ans, et n'avait entretenu aucun rapport disciplinaire avec l'administration épiscopale, que néanmoins l'on était disposé à lui accorder le *celebret* demandé, si le Cardinal archevêque de Paris, qui l'avait eu plus longtemps et plus récemment sous sa juridiction, voulait bien le lui fournir d'abord.

M. Loisy écrivit, le jour même, à Paris. Son Éminence lui fit savoir qu'elle ne pouvait donner une réponse immédiate, mais la ferait connaître prochainement.

Il faut convenir que le cas était embarrassant. Le solliciteur témoignait d'un sincère désir de continuer à faire office de prêtre, il mettait un soin irréprochable à se mettre en règle avec la discipline ecclé-

siastique concernant la célébration de la messe en local privé ; mais, d'autre part, l'on avait les plus sérieuses raisons de croire que ce prêtre n'avait foi ni en la réalité de son sacerdoce, ni en la réalité du sacrifice de la messe, ni en la réalité de la présence du Christ dans l'Eucharistie. Pouvait-on en conscience se prêter à ses désirs ? Avait-on le droit de l'autoriser positivement à célébrer ?

Il est probable que l'administration diocésaine de Paris consulta Rome à ce sujet, et que la réponse fut défavorable. En tout cas, aucun indult ni aucun *celebret* ne fut envoyé à M. Loisy. Tout en se plaignant qu'on n'eût pas cru bon de lui notifier ce refus définitif et de lui en déclarer les motifs, il avouait lui-même plus tard qu'un tel refus était en soi très raisonnable. « Je comprends... fort bien, disait-il, qu'on ne m'ait accordé ni *celebret* ni indult[1]. »

C'est seulement le 2 novembre 1906 que M. Loisy cessa de dire la messe, et il a continué de s'en abstenir depuis lors. Cette date ouvre comme une ère nouvelle dans sa vie. Le refus d'autorisation de célébrer équivalait pour lui à une sorte de suspense. Désormais l'Église paraissait ne plus le reconnaître comme prêtre. Comment répondrait-il à cette atti-

1. Lettre du 30 juillet 1907, à Mgr Baudrillart, recteur de l'Institut catholique de Paris. *Op. cit.*, p. 217. Cela n'empêche que la mesure semble lui avoir été fort à cœur et qu'il est revenu fréquemment et en termes très amers sur ce sujet. Cf. Lettre du 28 juin 1907, à M. Bricout, ci-après, p. 96 ; Interview avec M. Paul Brun, dans *L'Opinion*, 15 février 1908, p. 15 ; Interview avec M. Gustave Téry, dans le *Matin*, 13 février 1908 : « Depuis plus d'un an, malgré mes réclamations, il m'est impossible de régulariser ma situation religieuse. Je vis ici comme un laïque... »

tude ? Continuerait-il de rester dans cette Église ? Se déciderait-il à la quitter?

Le premier mouvement de M. Loisy semble avoir été de prendre la mesure ecclésiastique comme un véritable congé qui lui était signifié, une sorte d'excommunication pratique, qui l'invitait à ne pas s'attacher plus longtemps à une Église qui le repoussait. Deux mois *après* les événements en question, le 28 décembre 1906, il écrivait : « Je ne m'illusionne pas sur » ce que ma position « a de précaire et d'incertain ». « Je suis exposé, un jour ou l'autre, à des exigences que je ne pourrai satisfaire, ou bien à une mesure disciplinaire telle qu'un refus de *celebret*, qui me mettrait effectivement hors du clergé et de l'Église[1]. »

Néanmoins, dans la même lettre, il déclarait qu'il ne songeait point à quitter l'Église, mais voulait continuer dans son sein son œuvre de rénovation doctrinale.

Son correspondant était censé lui poser cette question : « Un homme, qui admet, dans l'ensemble, et abstraction faite de tels ou tels points particuliers d'exégèse et d'histoire, la notion du christianisme qui est exposée ou implicitement contenue dans *L'Évangile et l'Église* et *Autour d'un petit livre*, s'il se trouve, en fait, dans l'Église romaine, a-t-il le droit d'y rester, de se considérer comme appartenant réellement à cette Église ; et, s'il se trouve dehors, est-il en droit et en obligation d'y entrer? »

M. Loisy répondait : « Je pense avoir parlé assez

1. Lettre du 28 décembre 1906, à M. X., prêtre sécularisé. *Op. cit.*, p. 64.

nettement dans mes livres, que je n'ai point rétractés, et dans les nombreux articles que j'ai publiés depuis trois ans, pour qu'on sache où j'en suis, et pour ne pas me croire obligé de quitter spontanément l'Église catholique; je me juge, au contraire, tenu d'y demeurer, afin de travailler plus utilement, dans la faible mesure de mon pouvoir, à une transformation qui n'est pas moins nécessaire au bien de mon pays, à l'intérêt général du progrès humain, qu'à l'avenir même de l'Église catholique. Il suffit qu'on me supporte pour que je puisse, en conscience, me tenir dans l'Église, et que je ne prenne pas l'initiative d'une sécession qui ne me conduirait nulle part, puisque je ne perçois pas la possibilité de rien fonder en dehors du catholicisme, et que je ne reconnais à aucune autre des communions chrétiennes les titres qui s'imposeraient à mon adhésion[1]. »

L'auteur déclarait d'ailleurs qu'au prêtre, ayant les mêmes idées, mais qui serait déjà sorti de l'Église, il ne conseillerait pas d'y rentrer. « Au lieu, disait-il, de dépenser son courage à souffrir parmi nous, ne pourrait-il pas l'employer à travailler *à côté* de nous[2] ? »

Il écrivait, dans le même sens, peu de jours après : « L'avenir est impénétrable. Si l'intransigeance l'emporte, et qu'on nous chasse, nous le verrons bien. En attendant, et tant qu'on ne nous oblige pas sur l'heure à des actes ou à des déclarations directement contraires à nos convictions intimes, je pense que nous ne devons pas sortir. L'exode de

1. *Ibid.*, p. 62-64.
2. *Ibid.*, p. 66.

tous les croyants libéraux n'aboutirait, pour le moment, à aucune création féconde. Ils auraient tort de prendre l'initiative de leur séparation[1]. »

C'est ce qu'il entendait signifier au Cardinal Merry del Val, lorsqu'il lui disait avec humeur : « Je ne me suis pas révolté parce que je n'avais aucun motif de conscience pour rompre avec l'Église, et que je pensais avoir des motifs pour rester dans la profession du catholicisme[2]. »

Cependant, dans les premiers mois de 1907, M. Loisy quittait sa résidence de Garnay, pour aller s'établir, dans le voisinage de ses proches, à Ceffonds, près Montier-en-Der (Haute-Marne). Là, sa situation religieuse devint particulièrement délicate. Il s'en exprimait ainsi, le 28 juin suivant : « Vous n'avez pas l'air de vous douter que ma situation à l'égard de l'Église est déjà réglée, et par l'Église elle-même. Ignorez-vous donc que vous écrivez à un prêtre qui n'a pas dit la messe depuis le 2 novembre passé ?... A Garnay, on a pu croire que la maladie m'empêchait de célébrer la messe, parce que c'est pour ce motif que j'ai d'abord cessé de la dire ; mais à Ceffonds, l'opinion ne pouvait prendre le change. Je me suis installé dans mon nouveau domicile sans avertir l'Évêque de Langres et sans entrer en relations avec le clergé local. Quand un prêtre se voit traité de la sorte, il a le droit de penser que l'Église ne lui demande plus rien, et que

1. Lettre du 21 janvier 1907, à M. l'abbé X., professeur. *Op. cit.*, p. 72.

2. Lettre du 12 mai 1907, à S. É. le Card. Merry del Val. *Op. cit.*, p. 85-86.

lui-même est quitte envers elle de toute obligation[1]. »

En réalité, M. Loisy gardait la soutane, et allait chaque dimanche assister à la messe à la paroisse de Montier-en-Der. Il devait continuer ainsi jusqu'aux premières semaines de 1908.

Mais, dès lors que l'écrivain se sentit pratiquement, et malgré certaines apparences, en rupture avec l'Église, le ton de ses lettres, comme de ses publications, changea. Pendant que, dans ses Chroniques bibliques, il se laissait aller à des réflexions amères et sarcastiques, en mettant à découvert ses théories les plus hétérodoxes[2], il saisissait toutes les occasions de protester contre l'autorité ecclésiastique et multipliait les épîtres qui porteraient un jour au public l'écho de ses sentiments et lui révéleraient son intime pensée.

Dès la fin de décembre 1906, il apprécie, au point de vue le plus favorable à notre gouvernement, la conduite du Souverain Pontife dans les affaires religieuses de France[3]. Le 12 mai 1907, à l'occasion de

1. Lettre du 28 juin 1907, à M. l'abbé Bricout, directeur de la *Revue du Clergé français. Op. cit.*, p. 185-186.

2. Cf. *Revue d'histoire et de littérat. relig.*, 1907, p. 153, 172, 173, etc.; *Revue critique*, 8 avril 1907.

3. Lettre du 20 décembre 1906, à Sir R. B.; *op. cit.*, p. 54-58 : « La condamnation de cette loi (sur la Séparation) par le Pape m'a fait l'effet d'un violent anachronisme... Cette loi, après tout, ne réglait que l'état civil des cultes, sans empiéter sur leur régime intérieur. Elle ne lésait aucun droit de la conscience religieuse. » Le Pape a même défendu de constituer des associations cultuelles. « Je n'hésite pas à dire que ce fut un acte insensé... La désaffection à l'égard de Rome se propagera sourdement dans ce clergé que le Pape a voué à la misère et aux vexations. Car on finira par comprendre que les décisions pontificales n'ont pas été

l'allocution de Pie X aux nouveaux Cardinaux (17 avril), sur la rébellion secrète de ceux qui prétendent transformer la foi traditionnelle de l'Église, il adresse au Cardinal Merry del Val, pour être transmise à Sa Sainteté, ce qu'il appelle « non pas une protestation, mais une humble rectification[1]. »

Un article de l'*Univers* du 9 mai, concernant la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, à laquelle collaborait M. Loisy, et où venait de paraître, sous la signature de Guillaume Hertzog, un réquisitoire contre la conception virginale du Christ, lui fait entreprendre une longue discussion, sur les plus délicates matières de critique biblique, avec M. Auguste Roussel, M. François Veuillot, Dom Chamard, M. le chanoine Henri Debout. De là onze lettres qui s'échelonnent entre le 29 mai et le 1er décembre.

La mesure prise, le 28 mai, par le Cardinal archevêque de Paris, et, après lui, par un certain nombre d'évêques, à l'effet d'interdire la collaboration des ecclésiastiques à la Revue en question, ouvre une série de sept autres lettres, adressées, du 2 juin au 5 juillet, au Cardinal Richard, à M. Pierre Jay, Directeur de *Demain*, à Mgr Bougouïn, Évêque de Périgueux, à Mgr Dadolle, Evêque de Dijon. Enfin, la réponse de la Commission pontificale des

dictées par l'intérêt véritable de la religion, mais par l'intérêt, très mal compris d'ailleurs, de la papauté politique. Force restera au gouvernement et à la loi... C'est l'absolutisme romain qui, pour sauver ses prétentions aura perdu ce qui restait de l'Église où brillèrent saint Bernard, saint Louis et Fénelon. » Etc.

1. Lettre du 12 mai 1907, à S. É. le Card. Merry del Val. *Op. cit.*, p. 83.

études bibliques, donnée le 29 mai au sujet de l'auteur et de la valeur historique du quatrième Évangile, fournit matière à une volumineuse épître, adressée au Cardinal Merry del Val, le 12 juin, en attendant que l'auteur proteste contre le Décret *Lamentabili* et l'Encyclique *Pascendi.*

La nouvelle expression des idées de M. Loisy

Sous quel jour et en quels termes l'auteur des petits livres présente-t-il désormais ses opinions ? Des déclarations fort intéressantes nous renseignent d'abord sur la portée apologétique que M. Loisy reconnaît à ses précédents ouvrages et le but réel qu'il s'y est proposé.

« Ce que vous me dites de vos expériences, écrit-il à Mgr Baudrillart, ne me surprend pas. Mes livres d'apologétique sont de toute insuffisance pour amener à la foi les incrédules et les non-catholiques ; ils peuvent seulement dissiper leurs préjugés contre l'idée catholique et, dans une certaine mesure, contre l'Église. Ils représentent l'effort que j'ai fait pour me maintenir moi-même dans le catholicisme, nonobstant l'impossibilité où je me suis trouvé de garder dans leur signification littérale la plupart des thèses qui constituent l'enseignement catholique. Mes écrits n'ont donc pu avoir d'utilité que pour les lecteurs qui étaient dans une situation plus ou moins analogue à la mienne. Peut-être ont-ils empêché quelques désertions ; ils n'ont opéré sans doute, comme vous l'observez, aucune conversion proprement dite. Et il est naturel qu'ils aient trou-

blé bien des esprits qui ne soupçonnaient pas encore les difficultés[1]. »

Ces réflexions éclairent d'un jour singulier les protestations de dessein apologétique que nous avons trouvées dans *L'Évangile et l'Église* et *Autour d'un petit livre*. En réalité, l'auteur avait perdu la foi; du moins, celle qu'il prétendait encore garder ne correspondait plus que de fort loin à celle de l'Église. Et c'est pour justifier en quelque sorte cette foi amoindrie qu'il avait entrepris de modifier l'enseignement ecclésiastique ordinaire. Ne pouvant mettre sa croyance d'accord avec la foi catholique, il avait voulu réformer la foi catholique sur sa croyance personnelle.

Plusieurs lettres en contiennent équivalemment l'aveu. « J'ai connu le trouble de l'âme, écrit-il, et j'ai eu, non des jours et des mois, mais des années de martyre secret... Inutile de vous raconter comment, à la longue, surtout depuis mon arrivée à Paris, j'ai surmonté ces inquiétudes : ce n'est pas en me retournant aveuglément vers la tradition, en m'inclinant, les yeux baissés, sous l'autorité de l'Église, mais en me formant peu à peu moi-même une opinion sur les croyances catholiques, leur origine et leur histoire », « construisant ma foi en même temps que ma science[2] ». Dès lors, « au lieu d'abandonner mon dessein d'apologétique, au lieu de prendre le misérable parti de défendre, sous le nom respecté de tradition, les thèses dont je voyais la caducité,... j'ai entrepris de montrer comment

1. Lettre 1er août 1907, à Mgr Baudrillart. *Op. cit.*, p. 220.
2. Lettre du 28 juin 1907, à M. Bricout. *Op. cit.*, p. 181-183.

l'essentiel du catholicisme pouvait survivre à la crise de la pensée contemporaine, comment l'Église pouvait justifier son passé, comment elle pouvait s'assurer l'avenir[1]. »

Si, jusqu'à présent, il avait usé d'une certaine économie dans la proposition de ses théories, c'était pour ne pas choquer trop directement les idées reçues, pour ménager meilleur accueil aux conceptions nouvelles, faciliter par conséquent la transformation progressive de l'enseignement traditionnel. « Il est vrai », disait-il au Cardinal Richard, « que, depuis la condamnation de mes écrits par la Congrégation du Saint-Office, et à raison des dispositions que m'ont témoignées les autorités ecclésiastiques au cours de ces dernières années,... je me suis dispensé des ménagements que j'avais cru devoir garder tant que je considérais comme possible l'évolution de l'enseignement religieux, qui me paraît encore maintenant être pour l'Église la première condition de salut[2]. »

« S'il m'est arrivé, écrit-il encore, d'insister souvent sur la distinction, d'ailleurs très réelle, du

1. Lettre du 8 juin 1907, à M. Roussel. *Op. cit.*, p. 116-117. — Cf. *Simples réflexions*, 1908, p. 28-29 : Ces écrivains « ont commencé par étudier, par arriver à des résultats qui contredisaient plus ou moins l'enseignement officiel de l'Église ; et c'est alors seulement que, pour justifier la foi qu'ils voulaient garder, ils se sont appliqués à chercher des moyens de conciliation, à corriger dans son principe et surtout dans ses conséquences la doctrine de l'inspiration biblique, à spéculer sur la nature des dogmes et sur leur caractère relatif tant au point de vue de la philosophie qu'à celui de l'histoire. »

2. Lettre du 2 juin 1907, à S. É. le Card. Richard. *Op. cit.*, p. 106.

domaine théologique et du domaine scientifique, au point de paraître supprimer toute communication entre les deux, c'était pour signifier à une certaine théologie, j'entends à la théologie scolastique et traditionnelle, qu'elle n'avait aucunement le droit de contrôler en souveraine tout le travail de l'esprit humain. Et le motif pour lequel je lui contestais et lui conteste encore ce droit, c'est que, pratiquement, il ne s'agit pas d'un droit, mais d'une tyrannie, et d'une tyrannie exercée sur l'intelligence et la science modernes par la science des premiers siècles chrétiens, héritière de l'antiquité, adaptée aux croyances de l'Église. Cette science n'a rien d'une vérité absolue ; elle est, au contraire, maintenant surannée, inintelligible[1]... »

Puisque, désormais, M. Loisy expose ses idées sans ménagements, sans équivoques, comment s'explique-t-il au sujet de la révélation, de la valeur des dogmes, de l'autorité de l'Église?

« La théologie, dit-il, suppose que *Dieu a parlé* aux hommes en certaines occasions particulières; qu'il a parlé *dans l'Écriture* et par les écrivains

1. Lettre du 23 juin 1907, à Mgr Bougouïn. *Op. cit.*, p. 177. — Cf. l'interview avec M. Gustave Téry, dans le *Matin*, du 13 février 1908 : « Oui, je connais votre distinction ; vous ne voulez faire, dites-vous, qu'une *description historique* de l'Évangile ; vous ne considérez que ce qui est *matière d'histoire*, en réservant tout ce qui est *matière de foi*. Mais convenez qu'au fond ce *distinguo* n'était qu'une précaution oratoire. — L'abbé a un petit rire, et il ne balance pas une seconde à me répondre : — Je l'avoue, et, du reste, personne n'a pu s'y tromper. Ce n'était qu'une façon courtoise de dire aux théologiens : Je vous prie de me laisser tranquille. » Cf. ci-dessus, p. 78.

sacrés; que l'Écriture ne peut, étant l'œuvre de Dieu, renfermer autre chose que *la plus pure vérité;* que cette vérité forme nécessairement, dans la tradition de l'Évangile, un *bloc immuable, gardé par* un interprète infaillible, *l'Église.* » Or, « l'idée commune de la révélation est un pur enfantillage ».

Ce qui est vrai c'est « que Dieu n'a jamais parlé, au sens où on le dit; que la Bible présente autant d'erreurs qu'il était possible d'en mettre dans des livres du temps et du milieu où ses différentes parties furent écrites; qu'elle vaut par le souffle puissant de moralité qui la pénètre, mais que sa cosmogonie est mythologique, son eschatologie fantastique, la trame de son histoire tissue de légendes[1]. » « L'histoire des religions n'est-elle pas comme un cimetière de croyances mortes depuis longtemps, ou dont la fosse est déjà toute préparée? Sans doute, et philosophiquement parlant, il paraît impossible d'affirmer la vérité complète, immuable, d'une croyance déterminée[2]. » « Dieu se révèle dans et par l'humanité; l'expression des croyances est toujours perfectible[3]. » « D'ailleurs, pour qui sait comprendre, la révélation n'est pas un système théorique, mais une instruction concernant la bonne vie[4]. »

1. Lettre du 20 juin 1907, à M. Bricout. *Op. cit.*, p. 162.
2. Lettre du 21 janvier 1907, à M. l'abbé X., professeur. *Op. cit.*, p. 68.
3. Lettre du 5 mai 1907, à M. l'abbé X., vicaire. *Op. cit.*, p. 74.
4. Lettre du 9 mai 1907, à M. l'abbé X. *Op. cit.*, p. 79. « Au lieu que le dogme prescrive impérativement la morale, c'est la morale qui est, pour ainsi dire, le critère du dogme, la valeur d'une doctrine se mesurant d'après son efficacité morale. » (*Ibid.*)

Quant aux dogmes, ils ne valent pas en tant que vérités fondées sur la réalité de l'histoire, mais uniquement en tant que symboles religieux. Sur ce point, dit M. Loisy, « l'idée de Tyrrell est parfaitement juste : la valeur des dogmes tient à leur signification religieuse et morale. Et j'ajouterai : ce qui fait la révélation, c'est l'esprit qui anime des croyances dont les éléments matériels peuvent se renouveler, en une certaine mesure et progressivement, sans compromettre l'objet essentiel, la fonction nécessaire de la foi. Je crois que l'on peut faire application de ces principes à tous les dogmes qui ont un rapport avec l'histoire (et il n'en est pas un qui ne soit dans ce cas), parce que l'enseignement officiel de l'Église présente, sur toute la ligne, une façon non historique d'entendre les origines de la religion[1]. »

Ainsi, « la conception virginale du Christ n'est pas mieux attestée, au fond, que la conception immaculée de sa mère[2] ». « Tous les dogmes et enseignements de l'Église au sujet de la Vierge Marie procèdent du sentiment chrétien, non de témoignages historiques. » Ce sont des « suggestions de la foi, qui tendent au développement d'un idéal religieux et moral[3] ». « Au point de vue de l'histoire, l'ensemble des croyances relatives à la virginité de Marie est une création de la foi. Cette foi, autorisée par l'Église, les transforme-t-elle en réalités ? Voilà

1. Lettre du 5 mai 1907, à M. l'abbé X., vicaire. *Op. cit.*, p. 73-74.
2. Lettre du 17 juin 1907, à M. l'abbé X., curé. *Op. cit.*, p. 155.
3. Lettre du 9 mai 1907, à M. l'abbé X. *Op. cit.*, p. 77.

encore une de ces questions qui sont résolues dès qu'on a osé une fois les formuler. L'autorité de l'Église ne peut avoir d'effet rétroactif pour changer en faits anciens les symboles d'une foi plus récente[1]. »

De même que « les récits concernant la naissance du Sauveur sont purement légendaires », « ceux qui concernent la résurrection sont en grande partie fictifs ou artificiellement arrangés; la résurrection du Christ, si on veut la prendre pour un fait d'ordre historique, échappe entièrement à la vérification de l'historien[2] ». « C'est ce que j'expliquais déjà dans *L'Évangile et l'Église* : si l'on prend la résurrection du Christ pour un fait d'ordre historique, ce fait n'est ni démontré ni démontrable. Cela n'équivaut pas à : la résurrection n'a pas eu lieu. Cependant j'avoue que telle est ma pensée, si l'on veut entendre par résurrection cette chose inconcevable, le cadavre d'un mort de deux jours reprenant une vie qui n'est pas celle des mortels, et qui néanmoins se manifeste sensiblement. De ce prétendu miracle l'historien n'a pas à tenir compte, car il n'est pas véritablement attesté. Je vais plus loin encore, et je dis que le croyant même n'est pas obligé de l'admettre, parce que l'autorité de l'Église ne peut conférer la réalité historique à ce qui ne l'a pas de soi-même, instituer dans le passé ce qui n'a pas existé[3]. »

1. Lettre citée, du 17 juin 1907. *Op. cit.*, p. 156.
2. Lettre du 8 juin 1907, à M. Roussel. *Op. cit.*, p. 112.
3. Lettre du 20 juin 1907, à M. Bricout. *Op. cit.*, p. 159. Cf. les lettres aux rédacteurs de l'*Univers*, où M. Loisy expose, au sujet de la résurrection et de la sépulture, les idées que nous trouverons développées dans ses *Évangiles synoptiques*.

A son tour, « toute l'économie théologique de la rédemption, dont il ne semble pas que Jésus lui-même ait eu la moindre idée, nous apparaît comme artificielle et fictive : symbole suranné, qui nous cacherait maintenant plutôt qu'il ne nous révélerait, les vérités qu'il a eu pour objet de signifier[1] ».

Le dogme de la divinité de Jésus, tel que l'entend l'Église, n'est pas davantage l'expression de ce que le Sauveur a pensé et de ce qu'il a déclaré au sujet de sa personne. « Qu'il se soit donné comme l'incarnation d'une personne divine, et qu'il ait eu conscience d'être Dieu fait homme, c'est non seulement ce qu'on ne peut démontrer vrai, mais ce que l'on peut démontrer faux, tant par ce que l'on sait de sa doctrine, que par ce que l'on connaît de ses sentiments. La conscience de Jésus se manifeste comme une conscience humaine très pure, intimement unie à Dieu, et sincèrement persuadée d'une mission providentielle, mais humble devant le Père céleste, et se tenant, à son égard, dans l'attitude de la prière[2]. »

« On se demande nécessairement, après cela, sur quoi repose et ce que signifie le dogme de la divinité de Jésus-Christ. » « Il me semble... que le dogme de la divinité de Jésus-Christ n'a jamais été

1. Lettre du 21 janvier 1907, à M. l'abbé X., professeur. *Op. cit.*, p. 71.

2. Lettre citée, du 17 juin 1907. *Op. cit.*, p. 148. Comp. les affirmations de Renan, *Vie de Jésus*, 13e édit., p. 78 : « Jésus n'énonce pas un moment l'idée sacrilège qu'il soit Dieu » ; p. 252 : « Que jamais Jésus n'ait songé à se faire passer pour une incarnation de Dieu lui-même, c'est ce dont on ne saurait douter » ; p. 260 : « Il demande à son Père de lui épargner des épreuves ; il est soumis à Dieu comme un fils. »

et n'est encore qu'un symbole plus ou moins parfait, destiné à signifier le rapport qui unit à Dieu l'humanité personnifiée en Jésus. La contradiction que recèle la formule théologique du Dieu-homme correspond à l'antinomie contre laquelle vient se heurter la spéculation philosophique, à savoir : Dieu n'est rien s'il n'est tout; pourtant le monde et l'homme ne sont pas simplement Dieu, ils subsistent en lui comme réellement distincts de lui. Ce qui n'empêche pas que l'individu conscient peut être présenté presque indifféremment comme la conscience de Dieu dans le monde, par une sorte d'incarnation de Dieu dans l'humanité, et comme la conscience du monde subsistant en Dieu, par une sorte de concentration de l'univers dans l'homme. C'est l'humanité entière qui est fille de Dieu, qui procède de lui, qui lui est immanente, et en qui il est immanent, par cette *circumincession* dont les théologiens parlent à propos de la Trinité divine. Jésus a eu le sentiment profond de ce rapport, que l'humanité, on peut le dire, a perçu en lui et par lui, pour la première fois, avec cette lumière intense. La spéculation chrétienne s'est emparée de l'idée christologique, et, comme le Messie d'Israël était, en un sens, la nation religieusement personnifiée, Jésus-Christ est devenu la personnification divine de l'humanité[1]. »

1. Lettre citée, du 17 juin 1907. *Op. cit.*, p. 149-150. Comp. les réflexions de Renan, *Vie de Jésus*, 13e édit., p. 254 : « L'idéalisme transcendant de Jésus ne lui permit jamais d'avoir une notion claire de sa propre personnalité. Il est son Père, son Père est lui »; p. 78 : « Dieu ne lui parle pas comme à quelqu'un hors de lui; Dieu est en lui; il se sent avec Dieu, et il tire de son cœur

D'une façon générale, « les grands dogmes chrétiens sont des poèmes semi-métaphysiques où un philosophe superficiel pourrait ne voir qu'une mythologie un peu abstraite. Ils ont servi à garder l'idéal chrétien : c'est ce qui fait leur mérite. En tant que définition scientifique de la religion, ce qu'ils ont voulu être, ils se trouvent nécessairement arriérés dans le temps présent, étant, par rapport à la science d'aujourd'hui, des œuvres d'ignorance[1]. » Ce sont « des formules d'enseignement traditionnel qui ont pour objet de contribuer à » l'œuvre « d'éducation religieuse et morale, mission véritable de l'Église ». « Tous ont répondu à un besoin de la conscience chrétienne, et conséquemment recèlent un sens moral qu'il s'agit d'extraire quand le symbole lui-même est frappé de caducité[2]. »

ce qu'il dit de son Père. Il vit au sein de Dieu par une communication de tous les instants... Il se croit en rapport direct avec Dieu, il se croit fils de Dieu. La plus haute conscience de Dieu qui ait existé au sein de l'humanité a été celle de Jésus » ; p. 474 : « Cette sublime personne, qui chaque jour préside encore au destin du monde, il est permis de l'appeler divine, non en ce sens que Jésus ait absorbé tout le divin, ou lui ait été identique, mais en ce sens que Jésus est l'individu qui a fait faire à son espèce le plus grand pas vers le divin. »

1. Lettre citée, du 21 janvier 1907. *Op. cit.*, p. 71.

2. Lettre citée, du 9 mai 1907. *Op. cit.*, p. 78. — A M. Le Roy M. Loisy écrivait, le même jour, 9 mai 1907 : « Le symbolisme théologique n'a sa raison d'être que pour ceux qui, intellectuellement accoutumés aux vieux dogmes, ne peuvent pourtant s'accommoder de leur sens littéral. Mais la signification morale de la plupart de nos dogmes chrétiens, celle qui vaut pour nous et nos contemporains, est si éloignée de leur signification originelle, et de leur teneur théologique, que je me demande s'il est bien utile d'ébaucher une construction métaphysique servant d'intermédiaire entre les vieux symboles et les règles actuelles de l'action. » « De temps en temps je me demande... si la péda-

D'ailleurs, « toute l'institution chrétienne, discipline et culte, est dans le même cas que le dogme. Tout cela vaut comme moyen de conduire l'humanité à la perfection de son développement moral. Tout cela est divin en tant que servant effectivement à cette grande œuvre. Mais il est clair que la façon d'entendre ces choses peut varier[1]. » Ainsi, dans la réalité, « on ne profite... des sacrements de l'Église, que selon la foi qu'on y a, et le sens qu'on y attache[2]. » De même, « l'espèce de mécanisme surnaturel, impliqué, par exemple, dans la notion commune du sacerdoce, est une idée susceptible d'être élargie et spiritualisée[3]. »

Telle est en définitive l'idée que M. Loisy se fait de la révélation, du dogme chrétien, du culte catholique. Il n'est guère possible de s'écarter d'une façon plus complète de ce que l'Église a toujours regardé comme objet essentiel de la foi. Aussi est-ce la prétention même à régler la croyance des fidèles que M. Loisy lui conteste plus formellement que jamais. « Ce n'est pas, déclare-t-il, l'origine de tel dogme en particulier qui est en cause maintenant, c'est la philosophie générale de la connaissance religieuse, et la notion même de l'autorité dans l'Église[4]. »

gogie religieuse qui est appelée à prévaloir ne sera pas infiniment plus simple dans son objet, sa méthode et son organisation, que nos rêves de catholicisme intelligent et vivant. » (*Op. cit.*, p. 75-76.)

1. Lettre citée, du 9 mai 1907. *Op. cit.*, p. 78.
2. Lettre du 15 mai 1907, à M. l'abbé X. *Op. cit.*, p. 80.
3. Lettre citée, du 9 mai 1907. *Op. cit.*, p. 78.
4. Lettre citée, du 17 juin 1907. *Op. cit.*, p. 157.

« Qu'est-ce que l'infaillibilité de l'Église? Est-ce la faculté de résoudre, absolument et pour toujours, tout problème qui se pose devant l'esprit humain, pourvu que ce problème ait un rapport quelconque avec la religion? N'est-ce pas simplement le pouvoir, je dirais plus volontiers le devoir de guider les croyants dans une voie conforme à la tradition de l'Évangile[1]? » « L'autorité de l'Église, qui entend au sens matériel bien des énoncés où un examen plus attentif ne découvre que des symboles, ne peut avoir le caractère d'infaillibilité absolue que la pratique ecclésiastique, plus encore que la théorie théologique, n'a pas cessé de lui attribuer. On peut la comparer à celle des parents vis-à-vis de leurs enfants, à celle d'un maître vis-à-vis de ses élèves. Infaillibilité relative et *pédagogique*, qui devrait s'exercer par voie de persuasion et dans certaines limites, non par contrainte et sans réserves[2]. »

« L'autorité de l'Église n'est pour moi une police supérieure à celle de l'État qu'à raison de l'ordre où elle s'exerce. Je crois cette autorité sujette à d'énormes abus, parce qu'elle exagère jusqu'à l'infini son droit et la portée de ses décisions. Ce droit n'est pas autre que celui de toute autorité régulièrement constituée dans une société humaine[3]. »

Puisque l'Église n'a pas une autorité absolue pour régler les choses de la foi, M. Loisy ne reconnaît à personne le droit de l'appeler hérétique. Il ne se tient pour hérétique que par rapport à l'enseigne-

1. Lettre du 12 juin, au Card. Merry del Val. *Op. cit.*, p. 123
2. Lettre citée, du 9 mai 1907. *Op. cit.*, p. 77-78.
3. Lettre du 1er août 1907, à Mgr Baudrillart. *Op. cit.*, p. 219-220.

ment ecclésiastique officiel, lequel est suranné et erroné. Pour lui, il juge sa foi plus parfaite que celle du commun des croyants, plus pure que celle de l'Église enseignante elle-même.

C'est ce qu'il fait entendre à Mgr Bougouïn. Après avoir exposé à Sa Grandeur ses idées touchant la valeur historique des Évangiles, en particulier des récits de la naissance miraculeuse, qu'il estime « purement légendaires », et de ceux de la résurrection, qui, à son sens, « prouvent seulement la foi de l'Église apostolique », il ajoute : « Si l'on n'est pas orthodoxe, lorsqu'on a de telles opinions, je ne suis pas orthodoxe. Toutefois, comme je m'aperçois aussi que les limites de l'orthodoxie sont assez indécises et variables, je ne me tiens pas moi-même pour hérétique. Il me semble que, malgré le fracas des censures, condamnations du Saint-Office et de l'Index, décisions de la Commission biblique, ordonnances des Prélats français, la question d'hérésie n'est pas encore tranchée[1]. »

« Je ne vous chicanerai pas sur la définition de l'hérésie », dit-il encore à M. Bricout. « Le mot a sa signification reçue dans le vocabulaire théologique, avec les mots d'inspiration, de révélation, d'infaillibilité, tous ces mots étant comme solidaires les uns des autres, dans un système de doctrine qu'il faut prendre ou rejeter tout entier... C'est tout ce système dont la caducité m'est apparue depuis plus de vingt ans, et dont j'avais essayé d'élargir peu à peu la signification[2]... »

1. Lettre du 23 juin 1907, à Mgr Bougouïn. *Op. cit.*, p. 173-174.
2. Lettre du 20 juin 1907, à M. Bricout. *Op. cit.*, p. 160.

Mais comme, malgré tout, l'Église continue de revendiquer le droit de régler ce qu'il faut croire pour être catholique, cette prétention paraît à M. Loisy une odieuse tyrannie. Il s'en indigne en termes véhéments. « Je n'admets », déclare-t-il, « ni cette autorité absolue, irresponsable, qui n'exige une soumission aveugle que parce qu'elle-même est aveuglée, ni ces droits nécessaires, dont je sais pertinemment que les titres sont caducs. Non, il n'est pas nécessaire que l'on torture son intelligence pour embrasser des dogmes vieillis! Non, il n'est pas nécessaire que l'on se courbe en esclaves et silencieusement devant des potentats qui, en dépit de leurs prétentions, ne sont que les mandataires de l'Église et non ses maîtres ! Non, il n'est pas nécessaire, et il serait honteux de mentir pour garder l'apparence de la foi en ces dogmes, et de l'obéissance à ces potentats! Que ceux-ci écoutent la parole évangélique : *Les rois des nations dominent sur elles ; mais il n'en sera pas ainsi parmi vous, et celui qui voudra y être le premier sera le serviteur de tous.* Qu'ils s'y reconnaissent, s'ils peuvent, et s'ils ne s'y reconnaissent pas, qu'ils s'amendent[1] ! »

C'est donc de la façon la plus catégorique que M. Loisy met Rome en demeure de transformer son dogme et de restreindre son autorité. Rien n'égale son assurance à parler des résultats de sa critique et à les signifier à l'autorité ecclésiastique.

Il lui arrive sans doute de porter sur ses théories une appréciation assez modeste. « Je sais fort bien,

1 Lettre du 28 juin 1907, au même. *Op. cit.*, p. 183-184. — Cf. Lettre du 23 juin 1907, p. 177, citée ci-dessus, p. 102.

dit-il, que je ne suis pas infaillible, et je ne tiens pas plus qu'un autre à mes opinions personnelles[1]. » « Je sais fort bien que mes opinions sont imparfaites, pleines de lacunes et même d'erreurs ; je les corrige moi-même tous les jours[2]. » « Comme je n'ai pas cessé de les compléter et de les corriger, selon mon pouvoir, pendant de longues années de travail, je suis assuré qu'elles seront complétées et corrigées, par moi-même ou par d'autres, dans l'avenir[3]. »

Cela ne l'empêche pas de se déclarer absolument convaincu, de persister dans son sentiment avec opiniâtreté, de refuser obstinément toute soumission confiante de son esprit à une autorité étrangère, à celle de l'Église moins qu'à toute autre. « Je n'entends pas », écrit-il au Cardinal Merry del Val, « abandonner ni rétracter les opinions que j'ai émises en qualité d'historien et d'exégète critique... En l'état présent de mes connaissances, et jusqu'à information plus ample et plus solide, elles sont la seule forme sous laquelle je puisse me représenter l'histoire des Livres saints et celle de la religion[4] ». « Il n'est pas en mon pouvoir, répète-t-il au Pape, de détruire en moi-même le résultat de mes travaux[5]. » « Mes *erreurs*, c'est toute mon existence laborieuse, c'est toute ma pensée, c'est moi-même. La rétracta-

1. Lettre du 19 octobre 1907, à M. l'abbé X., séminariste. *Op. cit.*, p. 243.
2. Lettre du 8 janvier 1904, à M. B. Saunders. *Op. cit.*, p. 22.
3. Lettre du 11 janvier 1904, au Cardinal Merry del Val. *Op. cit.*, p. 26-27. Citée ci-dessus, p. 84.
4. *Ibid.*
5. Lettre du 28 février 1904, à Pie X. *Op. cit.*, p. 34. Citée ci-dessus, p. 85.

tion dont vous parlez serait une forme de suicide impossible à effectuer[1]. »

Aussi, tout en déclarant humblement : « Je ne me reconnais pas qualité pour décider ce que l'Église pourrait ou devrait changer dans son enseignement officiel[2] », il lui fait entendre en termes fort nets qu'elle doit adopter ses conclusions, sous peine de s'opposer à la science et de courir à sa perte. « Si le catholicisme, dit-il, évoluait dans le sens du progrès scientifique et de l'humanité actuellement civilisée, il est certain que l'établissement catholique, avec sa hiérarchie de droit divin, son dogme intangible, ses sacrements magiques, en subirait un déchet considérable. Mais il n'a pas d'autre alternative que de se transformer pour vivre, ou de se rétrécir en une secte de plus en plus fermée, pour mourir[3]. »

Lui-même avait bien essayé de sauver l'Église, en montrant comment l'essentiel du catholicisme pouvait survivre à la crise de la pensée contemporaine : « Il paraît, dit-il, que je n'ai pas réussi. Mon échec, en tant qu'il est réel, pourrait être moins fâcheux pour moi que pour la cause dont je m'étais constitué l'avocat[4]. »

« Le grand scandale en nos jours », déclare-t-il encore, « c'est l'opposition permanente, radicale, intransigeante, souvent cruelle et déloyale, que l'Église a faite, qu'elle continue de faire à tout le mouvement intellectuel et scientifique, on peut

1. Lettre du 20 juin 1907, à M. Bricout. *Op. cit.*, p. 167.
2. Lettre du 17 juin 1907, à M. l'abbé X., curé. *Op. cit.*, p. 146.
3. Lettre du 21 janvier 1907, à M. l'abbé X., professeur. *Op. cit.*, p. 71-72.
4. Lettre du 8 juin 1907, à M. Roussel. *Op. cit.*, p. 117.

ajouter même social et politique, des derniers siècles. Voilà le vrai, l'unique scandale, et j'en suis innocent. Autant qu'il était en moi, j'ai essayé de l'atténuer, de le faire cesser. Mais je ne veux pas, au terme de mes jours, m'y associer, y coopérer. Je ne veux pas aider l'Église à perdre les nations catholiques, si elle peut, ni à se perdre elle-même, en s'aliénant ce qui lui reste de fidèles dans le monde civilisé[1]. » Pour moi, loin d'avoir donné du scandale, « j'ai travaillé à l'avènement d'une plus parfaite lumière dans notre pays, et je dirai même dans l'humanité[2]. »

La foi du critique

Le critique qui combat si vivement les croyances traditionnelles de l'Église a-t-il un reste de foi? Ce reste de foi, s'il existe, que peut-il être, et sur quelles bases vient-il s'appuyer?

Autant qu'on en peut juger, M. Loisy garde encore quelque chose qui ressemble à la foi; mais ce quelque chose est malaisé à définir.

Tout d'abord, il paraît croire en Dieu, en un Dieu mystérieux, dont on ne saisit pas très bien comment il se distingue du monde et de l'homme, dont

1. Lettre du 28 juin 1907, à M. Bricout. *Op. cit.*, p. 183. — Cf. Lettre du 23 juin 1907, à Mgr Bougouïn, p. 176 : « Je tiens que cette séparation funeste de la raison et de la foi, de la science et de la théologie, du progrès et de la religion, c'est l'Eglise romaine qui l'a préparée, qui l'a opérée, et qui est aujourd'hui en train de la consommer. Etc. » Cf. *Autour d'un petit livre*, p. XXXIV, 150, 209, 216.

2. Lettre citée, du 28 juin 1907. *Ibid.*

cependant, semble-t-il, il faut affirmer ce que l'on appelle communément la *personnalité*.

« La question qui est au fond du problème religieux dans le temps présent », dit-il, est « de savoir si l'univers est inerte, vide, sourd, sans âme, sans entrailles, si la conscience de l'homme y est sans écho plus réel et plus vrai qu'elle-même. »

« Du oui ou du non il n'existe pas de preuve rationnelle qu'on puisse qualifier de péremptoire [1]. La connaissance que nous avons de l'univers est trop superficielle et insuffisante pour que nous puissions intellectuellement en construire le système adéquat. Mais cette impuissance même ne permet pas de nier Dieu ; elle n'autoriserait qu'un point d'interrogation. D'autre part, nous ne sommes pas, nous n'avons pas la conscience intime de l'univers ; nous ne possédons pas l'intuition de son mystère. Nous disposons donc d'une expérience incomplète que nous pratiquons comme du dehors sur le monde, — bien que, dans la réalité, nous soyons partie intégrante et non distincte de l'objet expérimenté [2], — et de je ne sais quel sentiment vague

1. Cf. Lettre du 29 septembre 1907, au Card. Merry del Val. *Op. cit.*, p. 233 : « Je n'ai pas dit que Dieu soit inconnaissable, mais qu'il est incompréhensible, ce qui est défini par le concile du Vatican. Quand j'ai écrit que Dieu n'est pas objet de science, j'entendais qu'il n'est pas objet de science expérimentale, comme les réalités du monde physique. Quand j'ai écrit que Dieu n'est pas un personnage de l'histoire, j'entendais que jamais Dieu ne s'est manifesté dans l'histoire humaine comme un agent particulier. Cela ne veut pas dire que Dieu ne soit pas objet de connaissance certaine, et que cette connaissance ne soit, en définitive, la clef de la science et de l'histoire. »

2. Cf. *Simples réflexions*, 1908, p. 153-154. « Au fond, la philosophie de l'*immanence* n'est pas autre chose qu'une évolution dans

de ce qu'est en son fond l'immensité où nous sommes perdus, à savoir quelque chose qui en plus grand nous ressemble, dont nous sommes un reflet, bien que l'idée que nous en avons ne soit qu'un reflet de nous-mêmes. L'acte par lequel nous affirmons notre confiance dans la valeur morale de l'univers, dans la fin morale de l'être, est en soi et nécessairement un acte de foi. Ce n'en est pas moins un acte souverainement raisonnable, non seulement parce qu'il est entouré de probabilités rationnelles qui militent contre la thèse négative de l'athéisme matérialiste, mais parce que cet acte, où nous posons Dieu (il ne s'agit pas, pour l'instant, de le définir), nous pose nous-mêmes, nous équilibre, nous parfait, nous adapte à la vie, est une expérience directe de la vérité qu'il contient, et permet conséquemment de négliger les chances d'illusion que l'*extrinsécisme* purement rationnel pourra toujours alléguer. »

« Voilà... ce que je me dis à moi-même, et il ne dépend pas de moi que je puisse vous en dire davantage, et plus clairement, ou en termes plus persuasifs. Je suis comme vous devant ce grand mur éternel. Je l'interroge, et, dans la réponse que je me fais, je crois que c'est lui, si insensible en apparence, qui me parle ou qui parle en moi. Car, après tout, je

l'attitude, substantiellement la même, de l'être humain devant le problème éternel de Dieu. C'est une observation plus attentive de l'univers en tant que résumé dans l'individu conscient, et cette observation est incontestablement plus sûre et plus pénétrante que la considération extérieure et superficielle d'où est née historiquement la religion ». P. 150 : « Dieu » est « le mot de l'énigme » que posent, devant les hommes, le monde et l'histoire.

suis une pierre de ce mur, *cœlestis urbs Jerusalem;* il est, d'une certaine manière, tout en moi, comme je suis tout en lui ; il doit être vivant comme moi, et ce n'est pas un mur de pierre, mais une construction animée ; il souffre en moi, j'aurai la paix en lui. Le monde moral est aussi réel que le monde physique. Les deux ne sont point séparés, bien qu'ils soient distincts pour notre entendement. La loi du devoir n'est pas moins certaine que celle de l'attraction. Leur rapport nous échappe, mais l'une et l'autre font partie d'un système unique où la force est le bien. Vais-je verser dans le *monisme*, dans le panthéisme ? Je l'ignore. Ce sont des mots. Je tâche de parler des choses. La foi veut le théisme ; la raison tendrait au panthéisme. Sans doute elles envisagent deux aspects du vrai, et la ligne d'accord nous est cachée[1]. »

L'auteur écrivait au même correspondant : « L'effort constant de l'humanité vers un idéal toujours plus élevé de savoir, de justice et de bonheur, ne peut se réduire à une illusion. C'est la poussée même de l'être vers une fin qui lui est essentielle. Il y a là *quelque chose.* » Sans doute, « philosophiquement parlant, il paraît impossible d'affirmer la vérité complète, immuable, d'une croyance déterminée. Mais cela n'empêche pas cette croyance d'avoir une autorité pratique, indiscutable, si elle est, *hic et nunc*, une condition de vie. Notre existence, dans tous les ordres où elle prend conscience d'elle-même, repose sur des postulats que l'on cor-

1. Lettre du 28 janvier 1906, à M. l'abbé X., professeur. *Op. cit.*, p. 45-48.

rige à mesure qu'on les reconnaît défectueux, mais dont on ne saurait se passer. Il y a ainsi un postulat de la vie morale et sociale, qui est le droit et le devoir, la justice et l'amour, qui est Dieu, la Loi suprême. »

« Qu'est-ce que Dieu ?... Est-ce un être personnel avec qui je puisse entretenir des relations ? Dieu, c'est le mystère de la vie, et il n'est pas douteux qu'en lui attribuant la personnalité, l'on commet un anthropomorphisme des moins déguisés. Cependant, en fait, ce n'est pas une loi abstraite qui gouverne le monde, même le monde moral ; c'est une réalité profonde, une force éminemment vivante ; et si notre intelligence peut émettre des réserves sur tous les symboles où Dieu apparaît en *grand individu*, pratiquement nous devons nous conduire comme si la loi de notre vie nous était donnée par une volonté personnelle qui aurait un droit absolu sur la nôtre. Que cette volonté supérieure et la nôtre ne soient pas, dans le fond, essentiellement distinctes, c'est affaire de métaphysique, elles ne se confondent pas dans l'ordre de la vie phénoménale[1]. »

Plus nettement, dans *Autour d'un petit livre*, M. Loisy déclarait : « Je crois qu'il faut maintenir la personnalité de Dieu comme symbole de son absolue perfection et de la distinction essentielle qui existe entre Dieu réel et le monde réel. » Il se contentait d'ajouter : « N'est-il pas évident que cette personnalité divine est d'un autre ordre que la personnalité de l'homme[2] ? »

1. Lettre du 21 janvier 1907, au même. *Op. cit.*, p. 67-69.
2. *Autour d'un petit livre*, p. 151.

C'est dans le même sens, semble-t-il, qu'il écrit maintenant : « La notion de personnalité ne peut être appliquée à Dieu que par analogie, et non dans la rigueur de sa signification par rapport à l'homme : on ne doit pas se figurer Dieu et l'homme comme deux individus dont l'un serait grand et l'autre petit, absolument séparés l'un de l'autre, et n'ayant entre eux que des rapports de convention... On ne conçoit pas que les phénomènes de la conscience humaine puissent ne pas être issus de l'homme; car, autrement, ils se produiraient en dehors de lui. Mais on ne voit pas non plus comment la simple constatation de ce fait impliquerait la négation de toute distinction entre Dieu et l'homme; car il en serait de même de tous les phénomènes naturels, dont il faudrait exclure l'action de Dieu, sous peine de le confondre aussi avec les sujets de ces phénomènes. Disons plutôt que le rapport de Dieu avec le monde et l'homme est le grand mystère. Dieu est en nous, et nous sommes en lui, sans qu'il soit personnellement nous, sans que nous soyons personnellement lui[1]. »

1. *Simples réflexions sur le décret Lamentabili et l'Encyclique Pascendi*, 1908, p. 247.

Voici quelques passages qui peuvent contribuer à éclairer la pensée, légèrement obscure, de M. Loisy sur l'existence de Dieu. « On dirait, écrivait-il dans *L'Évangile et l'Église*, p. XXXII-XXXIV, que le Dieu de M. Harnack, chassé du domaine de la nature, chassé aussi de l'histoire en tant qu'elle est matière de fait et mouvement d'idées, s'est réfugié sur les hauteurs de la conscience humaine, et n'est plus aperçu que là, de ceux qui l'aperçoivent encore. Est-il bien certain qu'on ne puisse le voir ailleurs, et que, si on ne le voit pas ailleurs, on le trouve là infailliblement? Ne pourrait-il pas, si l'on ne faisait effort pour le retenir, être chassé aussi bien de ce dernier retranchement et identifié à *la catégorie de l'Idéal* ou à *l'Acti-*

M. Loisy semble donc croire en un Dieu personnellement distinct du monde et de nous-mêmes, bien que le monde et nous-mêmes vivions en lui, et que lui vive en nous et dans le monde. Or, dit-il,

vité imparfaite aspirant au Parfait, ces fantômes de Divinité dont la raison s'amuse, quand elle s'est égarée en se cherchant elle-même, et qui ne sont rien pour la religion? La conscience pourra-t-elle garder bien longtemps un Dieu que la science ignore, et la science respectera-t-elle toujours un Dieu qu'elle ne connaît pas? Dieu sera-t-il bonté s'il n'est d'abord être et vérité? Ne le conçoit-on pas aussi facilement, et aussi nécessairement, comme source de vie et de vérité que comme bonté indulgente? Aurons-nous besoin de lui pour rassurer nos consciences, si nous n'avons pas eu besoin de lui pour affermir nos intelligences? N'est-ce pas avec toute son âme et toute son activité que l'homme peut chercher Dieu et le trouver? Ne faut-il pas que Dieu vive dans la nature et dans l'homme, et la formule intégrale de la vraie philosophie religieuse ne serait-elle pas : *Dieu partout*, comme la formule intégrale du christianisme est : *Le Christ dans l'Église, et Dieu dans le Christ?* »

On lisait pareillement dans *Autour d'un petit livre*, p. 154 : « Le rationalisme vulgaire, avec son Dieu purement transcendant et son Christ purement homme, est une assez chétive hérésie. » A propos de l'ouvrage de M. A. Houtin, *La question biblique au XXe siècle*, M. Loisy écrivait encore, dans la *Revue d'hist. et de littérat. relig.*, 1906, p. 571 : « On dirait que rien n'est consistant, dans l'ordre de la pensée religieuse, en dehors du pur déisme, et que ce soit, au point de vue d'une saine logique, un crime irrémissible de lier le problème de Dieu à l'histoire des religions, à la vie du christianisme, à la mission historique de Jésus, à la fonction pédagogique de l'Église. Mais qu'est-ce que le Dieu du philosophisme (je m'abstiens délibérément de dire : le Dieu de la philosophie), sinon la conclusion abstraite de considérations purement intellectuelles, et vaut-il vraiment la peine de critiquer avec tant d'amertume toutes les croyances religieuses de l'ordre concret, pour aboutir à l'adoration, d'ailleurs toute platonique, d'une idée qui, si on l'entend bien, n'est pas autre chose qu'un résidu de l'ancienne théologie scolastique, filtré d'abord par l'intelligence de Descartes, puis par celle de Voltaire. »

D'autre part, l'auteur d'*Autour d'un petit livre* laissait entendre que l'idée d'un Dieu Créateur du monde était aujourd'hui à réformer.

« cette foi raisonnable étant acquise, la substance de la révélation biblique, du Christ et de l'Église sera sauve, quoique la façon de les entendre et de les faire vivre dans cette foi exige une modification des cadres traditionnels de la pensée catholique[1] ». Il prononce condamnation contre « le système », non contre « l'idéal religieux, chrétien et catholique[2] ». « Rejeter en bloc tout un système religieux, sous prétexte d'imperfection, est un acte insensé. Il faut voir en ce système ce qu'il a de bon, et tâcher seulement de l'améliorer[3]. »

Le critique se déclare d'abord chrétien. Ce n'est pas qu'à son sens les idées de Jésus touchant le royaume de Dieu, et son propre rôle de Messie à l'égard de ce royaume, aient correspondu exacte-

« Une meilleure et tout autre connaissance de l'univers et du globe terrestre », disait-il, « a changé la face de la science » (p. 129). « Le progrès de la science pose en des termes nouveaux le problème de Dieu » (p. XXIV). « La connaissance actuelle de l'univers ne suggère-t-elle pas une critique de l'idée de création? » (p. 154). « La plupart de nos théologiens n'arrivent pas à comprendre... qu'une hypothèse comme celle de l'évolution n'est pas de soi un dogme absolu qui contredirait celui de l'Église, mais une explication provisoire, toujours susceptible d'être améliorée; que cette hypothèse, par conséquent, n'est ni contraire ni favorable à la foi, l'athée pouvant la tirer dans le sens de sa négation, et le croyant l'accommoder à son affirmation, mais qu'elle correspond à un état donné de la science; que le point fondamental de la religion, le problème de Dieu n'est point affecté par cette hypothèse, si ce n'est pratiquement, en tant qu'il importe à la conservation de la foi que l'idée de Dieu et de son rapport avec le monde soit en harmonie avec la connaissance de l'univers et de l'histoire, connaissance qui ne comprend pas seulement l'ensemble des faits observés, mais la forme scientifique de leur classement » (p. 213-214).

1. Lettre citée, du 28 janvier 1906. *Op. cit.*, p. 47.
2. Lettre du 20 juin 1907, à M. Bricout. *Op. cit.*, p. 164.
3. Lettre du 15 mai 1907, à M. l'abbé X. *Op. cit.*, p. 89.

ment à la réalité. « Prises à la lettre, dit-il, ces deux idées se présentent comme deux chimères qui ne pouvaient être réalisées, et qui ne l'ont pas été[1]. » Néanmoins, quelque part qu'il faille y faire à l'illusion, elles ne lui paraissent pas complètement en dehors de l'être et de la vérité. Le royaume de Dieu, c'est en réalité le règne de la justice et du bonheur que l'Évangile tend à établir sur la terre, au sein de l'humanité.

« Son rêve », dit-il, en parlant de Jésus, « était son projet même, la réalisation du bonheur parfait dans la parfaite justice, de l'immortalité dans la sainteté. Et cette réalisation était déjà opérée en lui par l'union à Dieu, la confiance au Père céleste, la certitude intime de l'avenir éternel garanti à l'humanité en sa personne et par lui-même. L'historien comme tel ne peut apprécier la valeur objective de cette persuasion; le chrétien n'en doutera pas, et même on n'est chrétien que si on l'admet[2]. » Et en effet, « le principe évangélique, nonobstant les limitations inévitables de sa manifestation initiale, est une source inépuisable de progrès humain, par sa puissance indéfinie d'adaptation aux conditions variables de l'humanité. Jésus n'a pas fait profession de science, et les apôtres étaient des gens peu

1. Lettre citée, du 21 janvier 1907. *Op. cit.*, p. 70.

2. *L'Evangile et l'Eglise*, 2ᵉ édit., 1903, p. 107. Cf. *Autour d'un petit livre*, p. 115 : « Si l'idée du royaume avait une réalité objective... l'historien n'a pas à le prouver, attendu qu'une telle démonstration ne se fonde pas uniquement sur les données de l'histoire. Puisqu'il raconte, ne lui demandons pas d'exposer autre chose que les faits dont il parle. La vérité de sa description phénoménale ne peut être incompatible avec la vérité intime et profonde de la foi. »

cultivés; le Nouveau Testament n'est pas un traité d'économie sociale, et l'Apocalypse n'a pas été écrite pour améliorer les conditions du prolétariat. Il n'en est pas moins vrai que, pour être maintenant un chrétien selon l'Évangile, il faut avoir souci de toutes ces choses dont l'Évangile ne parle pas; car elles contribuent à l'avènement du règne de justice et de bonheur qui est désigné dans l'Évangile sous le nom de royaume des cieux[1] ». « L'enseignement de Jésus n'est pas à considérer comme une révélation pure de toute erreur, exprimant en paroles du temps tous les secrets de l'éternité. Mais l'esprit de l'Évangile est la plus haute manifestation de la conscience humaine cherchant le bonheur dans la justice. A ce titre, l'Évangile est une révélation qui ne passera pas[2]. »

Avec la messianité, le critique rejette la divinité proprement dite de Jésus. Mais, d'autre part, il déclare que Dieu était dans le Christ d'une façon unique. En Jésus, assure-t-il, s'est trouvée la conscience la plus parfaite du rapport de l'univers avec Dieu; en lui s'est personnifié l'idéal même de l'humanité, incarnant la conscience du monde, qui

1. *Autour d'un petit livre*, p. 146.

2. Lettre citée, du 21 janvier 1907. *Op. cit.*, p. 70-71. — Cf. *Revue d'hist. et de littérat. relig.*, 1907, p. 172 : « La valeur absolue du christianisme est un postulat de la foi, non une conclusion philosophique ou une donnée d'histoire. Le christianisme a une valeur absolue pour celui qui y croit; mais il en va de même pour les autres religions, en sorte que l'on peut dire de toutes qu'elles ont une valeur absolue pour la conscience de leurs fidèles respectifs, et une valeur relative pour l'intelligence du critique et du philosophe qui observent et comparent entre elles ces différentes formes de la foi. »

subsiste en Dieu, et de Dieu, qui vit dans le monde[1].

Enfin, M. Loisy se prononce contre l'historicité de la résurrection corporelle. Il semble cependant admettre que le Sauveur a survécu spirituellement à sa mort, et il parle de « la vie immortelle du Christ ». « Mais, ajoute-t-il mélancoliquement, qu'est-ce que la vie, et qu'est-ce que l'immortalité[2] ? »

S'agit-il d'une immortalité réelle, dans le sein de Dieu ? S'agit-il, au contraire, d'une survivance purement idéale dans l'Église ? « Pour la foi, se contente de déclarer M. Loisy, il est roi et Dieu dans l'éternité. » Ce que le critique explique en ces termes : « Autant qu'il nous est donné de pénétrer l'économie des choses de ce monde, Jésus vit dans l'humanité, d'une manière et à un degré qui n'ont été vérifiés pour aucun autre être humain[3]. »

1. Cf. Lettre du 17 juin 1907, citée ci-dessus, p. 107.

2. Lettre citée, du 17 juin 1907. *Op. cit.*, p. 155.

3. *L'Évangile et l'Église*, 2e édit., 1903, p. 111. — Cf. l'interview avec M. Gustave Téry, dans le *Matin*, 13 février 1908 : « Si tout ce que dit l'historien Loisy est exact, l'abbé Loisy ne peut plus croire que le Christ soit ressuscité d'entre les morts... M. Loisy ne sourit plus. — En effet, dit-il, s'il faut entendre par résurrection que le cadavre de Jésus est revenu à la vie, le fait n'est ni démontrable, ni démontré ; mais il reste vrai que le Christ est ressuscité, en ce sens qu'il revit, ou, si vous aimez mieux, qu'il survit dans son Eglise. — Sans doute, mais ce n'est plus qu'une métaphore... » — Comp. Renan, *Vie de Jésus*, 13e édit., p. 440 : « Repose maintenant dans ta gloire, noble initiateur. Ton œuvre est achevée ; ta divinité est fondée... Désormais, hors des atteintes de la fragilité, tu assisteras, du haut de la paix divine, aux conséquences infinies de tes actes. Au prix de quelques heures de souffrance, qui n'ont pas même atteint ta grande âme, tu as acheté la plus complète immortalité. Pour des milliers d'années, le monde va relever de toi !... Mille fois plus vivant, mille fois plus aimé depuis ta mort que durant les jours de ton passage ici-bas,

Un christianisme aussi dilué, où Dieu est présenté comme la Loi qui préside à la vie du monde physique et du monde moral, beaucoup plus que comme l'Être qui vivifie toutes choses, le Créateur que l'on honore, le Père que l'on prie et que l'on aime, où le Christ n'est plus qu'un homme, né comme les autres hommes, grossièrement illusionné sur la nature du royaume de Dieu et son propre rôle messianique, dont on ne voit pas bien s'il survit autrement que par son influence permanente dans l'Église, et si sa qualité de Médiateur ne tient pas simplement à ce qu'il s'est trouvé, sans le savoir, à la tête du plus grand mouvement religieux qui se soit produit dans l'humanité, un tel christianisme ressemble fort à celui du protestantisme libéral le plus extrême. Il se rattache étroitement aux systèmes esquissés par Auguste Sabatier, M. Edmond Stapfer, M. Adolf Harnack, sauf qu'il les dépasse notablement en plus d'un point.

« Qu'il le veuille ou non, écrivait naguère Jean Réville, M. Loisy est en réalité un protestant libéral. Il n'a de catholique que le nom [1]. »

Et cependant, M. Loisy ne veut pas entendre parler de protestantisme. Le catholicisme seul lui paraît répondre, non seulement au principe originel du christianisme, mais encore aux aspirations

tu deviendras à tel point la pierre angulaire de l'humanité, qu'arracher ton nom de ce monde serait l'ébranler jusqu'aux fondements. Entre toi et Dieu, on ne distinguera plus. Pleinement vainqueur de la mort, prends possession du royaume où te suivront, par la voie royale que tu as tracée, des siècles d'adorateurs ! »

1. J. Réville, dans *Le Protestant*, 31 janvier 1904.

naturelles de l'individu et aux besoins fondamentaux de la société humaine.

Il se plaît à le répéter : « l'inclination générale des protestants... à considérer l'individu comme un tout indépendant, la foi personnelle comme une religion complète, l'expérience de chacun comme une révélation totale en soi, méconnaît le caractère social de l'être humain et la solidarité foncière, je veux dire physique, intellectuelle et morale, qui existe entre chaque individu et le reste de l'humanité, passée, présente et future[1] ». « La question, au point de vue général de la philosophie religieuse, est celle-ci : la religion est-elle un fait individuel, ou un fait social ? Au point de vue de cette philosophie appliquée à l'histoire du christianisme, la question est : le Christ a-t-il voulu fonder une religion individualiste, ou bien la société des justes et le service universel du salut ? A cette double question, j'ai toujours répondu : la religion est un fait social; la religion chrétienne est une société universelle, qui tient du Christ le principe de son institution et de sa foi. Rien n'est moins protestant. » « Je crois que mon système, en tant que système il y a, diffère essentiellement du protestantisme[2]. »

L'auteur sera donc catholique, et catholique romain. Il admettra tous les dogmes de l'Église, mais en les interprétant selon les conclusions de sa critique personnelle, c'est-à-dire en en contes-

1. Lettre du 26 décembre 1904, à M. P. G., étudiant en théologie, à Genève. *Op. cit.*, p. 44.
2. *Simples réflexions...*, p. 114-115.

tant intérieurement le rapport avec l'histoire et avec la réalité. Il gardera le culte, les sacrements, le sacerdoce, mais en les comprenant à sa façon, c'est-à-dire comme de purs symboles, ayant une efficacité religieuse essentiellement relative.

On comprend qu'une telle foi n'ait pas besoin de se justifier par des motifs de crédibilité extraordinaires. M. Loisy rejette, de fait, tout extrinsécisme. « Je me demande, dit-il, si l'on peut établir historiquement qu'il y a une chaîne de... miracles, unique par son caractère et sa continuité, qui aurait servi, perpétuellement et directement, d'auxiliaire aux vérités morales de la religion juive et chrétienne... Je ne suis pas très éloigné d'admettre que le miracle et la prophétie sont d'anciennes formes de la pensée religieuse qui sont appelées à disparaître[1]. » « La démonstration catholique ne peut manquer d'évoluer avec la croyance, pour se proportionner à celle-ci. » Or, celle-ci « se proportionne à la réalité de toutes les expériences humaines[2] ».

« Le mouvement religieux du présent, là où il y a mouvement », dit-il encore, « tend à fonder la foi sur l'expérience intime et sur le développement de la conscience personnelle[3]. » « Par une légère ironie à l'égard de certains *immanentistes*, enclins à penser que leur philosophie manquait à mon exégèse, j'ai, dans une occasion que semble viser

1. Lettre du 23 décembre 1906, à M. Le Roy. *Op. cit.*, p. 61.
2. Lettre du 17 juin 1907, à M. l'abbé X., curé. *Op. cit.*, p. 151
3. Lettre citée, du 26 décembre 1904. *Op. cit.*, p. 41-42.

un passage de l'Encyclique, fait profession de n'être point philosophe. Je n'en considère pas moins l'existence du sentiment religieux comme un fait certain, et comme le fondement psychologique et historique de la religion. Ce sentiment n'est pas, d'ailleurs, une simple émotion, mais une sorte d'impulsion naturelle et de connaissance implicite et confuse, qui deviennent conscientes d'elles-mêmes et de leur objet par l'exercice de la raison. Dans l'énergie de ce sentiment, comme dans le travail de l'intelligence, Dieu peut agir, il agit, et cette action divine est lumière et grâce, vérité et force pour le bien[1]. »

C'est donc le sentiment religieux, l'expérience intime de la conscience, qui prouveront la vérité du christianisme, la divinité de son fondateur et celle de l'Église. « En fait, dit-il, ces croyances n'ont jamais été démontrées par des preuves rigoureuses, historiques ou philosophiques. » Mais « des âmes innombrables ont senti vivre Dieu dans le Christ et dans l'Église ; celles qui étaient capables de réflexion et d'étude ont exprimé leur foi dans des méditations et des argumentations théologiques, dans une interprétation raisonnée de l'histoire évangélique et chrétienne. De même que la théologie restait au-dessous du mystère divin, l'apologétique restait au-dessous de la vie religieuse et morale dont elle s'efforçait de produire une justification rationnelle[2]. »

1. Lettre du 29 septembre 1907, au Card. Merry del Val. *Op. cit.*, p. 234.
2. Lettre citée, du 17 juin 1907. *Op. cit.*, p. 151. — Cf. *Autour*

Objectera-t-on à M. Loisy que, malgré tout, son catholicisme, comme son christianisme, n'est guère qu'une forme extérieure, une enveloppe mystique qui recouvre au fond un vague déisme : il vous répondra qu'il est chrétien et catholique à sa manière, qui est la seule vraie. Ainsi ripostait-il vivement à Dom Chamard : « Je dois faire observer à Votre Révérence qu'il ne lui appartient pas de décider si je suis encore catholique et chrétien. Êtes-vous bien sûr que la foi ne saurait subsister sans l'enveloppe mythologique dont les premières générations chrétiennes l'ont revêtue, et qui compromet maintenant la religion plus qu'elle ne la sert [1]? »

On insistera peut-être en faisant observer que l'Église catholique romaine est une société, que, comme toute société, elle a ses principes propres,

d'un petit livre, p. 116 : « Est-ce que le croyant n'a pas toujours, pour fondement et appui solide » de sa foi, « l'étonnante puissance, à travers les siècles, de l'idée du règne de Dieu, et l'efficacité actuelle, l'expérience personnelle de cette idée, toujours vivante, nonobstant les limitations de son origine et les modifications qu'elle n'a pas cessé de subir ? Et la foi à la divinité du Christ ne tient-elle pas également à l'influence divine qu'il n'a pas cessé d'exercer sur les âmes, nonobstant le sens proprement juif qui ne laisse pas de s'attacher à sa qualité de Messie... ? » — Dans une interview avec M. Louis Vauxcelles, publiée dans l'*Humanité*, 23 avril 1904, M. Loisy disait : « La critique exégétique est d'ordre scientifique ; la religion, affaire de philosophie morale et de sentiment. Vous pouvez vous en passer pour apprécier le monde et l'histoire ; moi, je ne puis m'en passer. C'est mon devoir strict de rester prêtre ; je crois que la société a encore besoin de l'influence religieuse. Il n'est rien de comparable au catholicisme bien entendu pour satisfaire aux besoins de l'humanité. »

1. Lettre du 3 juillet 1907, à Dom Chamard. *Op. cit.*, p. 195.

ses règles obligatoires, qu'on n'est autorisé à s'en déclarer membre qu'autant qu'on accepte sa discipline et son autorité : M. Loisy finira par répondre que telle est bien l'Église catholique actuelle; mais cette Église, qui opprime les consciences individuelles, au lieu de leur donner la liberté, cette Église qui s'est faite dominatrice, au lieu de rester simplement éducatrice, ne représente pas pour lui la véritable Église catholique. La véritable Église est celle qui est conforme à son idéal, c'est l'Église de l'avenir qui saura apprécier ses travaux, qui adoptera les conclusions de sa critique et qui se réformera en conséquence.

« Certes, dit-il, c'était en vue de défendre l'Église contre ses adversaires, et surtout contre elle-même, que j'ai mis au jour les livres autour desquels on a fait tant de bruit, et c'est pour elle que je travaille depuis plus de trente ans[1]. » « Je me console de l'insuccès apparent de ma vie, en pensant que rien ne se perd en ce monde. Si je n'ai pas servi, autant que je l'aurais voulu d'abord, l'établissement catholique romain, j'ai servi la pure et immortelle Église, celle qui est toujours en train de se faire, centre idéal de vérité, de justice et de fraternité[2]. » « L'Église que j'ai servie, et que je crois servir encore, n'est pas, en réalité, l'institution papale, devenue une source d'obscurantisme, d'oppression et de division, au lieu d'être une source de lumière,

1. Lettre du 19 octobre 1907, à M. l'abbé X., séminariste. *Op. cit.*, p. 242.
2. Lettre du 15 juin 1907, au chanoine Debout. *Op. cit.*, p. 144.

de liberté et d'union[1], mais la société invisible des amis de la vérité, qui doivent être aussi, je présume, les amis de Dieu[2]. »

Cette Église de demain est bien près de n'être que la simple humanité, progressant dans la justice et tendant au bonheur, selon l'idéal de l'Évangile. « La théologie de l'avenir », écrit M. Loisy, « respectera l'autonomie de la raison, tout en faisant valoir le dépôt de la tradition. Mais », ajoute-t-il, « il serait prématuré de décrire ses perfections, puisqu'elle n'existe pas encore, et qu'elle n'est pas sans doute près d'exister[3]. » Ce qui existera et durera, c'est l'humanité elle-même. Et c'est pourquoi le critique se rend le témoignage d'avoir « travaillé à l'avènement d'une plus parfaite lumière », non seu-

1. Cf. *Simples réflexions*, p. 234 : « Dans le monde où nous vivons, ce à quoi les âmes aspirent,... c'est à quelque chose qui conserverait ce que j'oserai appeler tout l'actif des siècles chrétiens, ce qu'il y a de meilleur et de plus fécond dans le catholicisme, et aussi dans le protestantisme, en laissant tomber le passif, l'excès de l'individualisme protestant, l'absolutisme catholique. » P. 239 : « Il n'était pas possible de signaler en termes plus modérés l'espèce d'idolâtrie hiérarchique dont souffre l'Église... ».

2. Lettre du 28 juin 1907, à M. Bricout. *Op. cit.*, p. 186. — C'est sans doute pour cela que M. Loisy pouvait écrire à M. B. Saunders, le 8 janvier 1904, *op. cit.*, p. 23 : « Je n'ai jamais envisagé l'avenir avec plus de confiance que dans ce temps où l'on dirait que l'Église à laquelle j'appartiens condamne l'œuvre de toute ma vie. Peut-être ne la condamne-t-elle pas autant qu'il le semble. Pour un peu j'oserais dire qu'elle ne la condamne pas autant qu'elle-même le croit. »

Et c'est sans doute pour une raison analogue que, dans ses *Simples réflexions*, p. 251, parlant des prêtres *modernistes* et de la sévérité que leur témoigne le Souverain Pontife, il s'exprime de la sorte : « Si Votre Sainteté *avait le droit* de les excommunier, Elle n'aurait pas pour cela le droit de les insulter. »

3. Lettre du 23 juin 1907, à Mgr Bougouïn. *Op. cit.*, p. 178.

lement « dans notre pays », mais « dans l'humanité[1]. »

Inutile de demander si la conscience de M. Loisy est en paix. Rien n'égale son assurance. « Il est fort heureux pour nous, dit-il à M. von Hügel, que Dieu voit nos cœurs[2]. » « Je suis de plus en plus convaincu », lui répète-t-il, « que je fais bien de ne pas mettre sur ma conscience et sur mon avenir en ce monde et en l'autre le poids d'un acte équivoque et non sincère. Dieu nous jugera[3]. » « Je puis regarder mon passé sans rougir, et descendre sans crainte dans ma conscience[4], » déclare-t-il encore à M. Roussel.

A un autre correspondant, il écrit, sur un ton un peu moins grave : « Soyez persuadé... que le salut de mon âme m'est encore plus cher qu'à vous. J'oserai dire que je ne l'ai jamais perdu de vue, et que je serais aujourd'hui le meilleur des catholiques, à votre sens,... si j'y avais moins pensé. » « Je suis donc bien tranquille sur le sort qui pourra m'échoir dans la vallée de Josaphat. Il ne semble pas, d'ailleurs, que nous soyons tout près de nous y rencontrer, et je doute fort, entre nous, que nous nous y rencontrions jamais. Toutefois, si le juge-

1. Lettre citée, du 28 juin 1907. *Op. cit.*, p. 183. Ci-dessus, p. 115. — Dans *Autour d'un petit livre*, p. 146, on lisait : « Que tous les apologistes de la religion et les démocrates chrétiens me pardonnent ! Je crois, dans mon humble métier d'exégète, en rendant intelligible, selon mon pouvoir, un livre tel que la Bible, travailler comme eux au progrès de l'humanité par le christianisme. »

2. Lettre du 31 janvier 1904, à M. von Hügel. *Op. cit.*, p. 30.

3. *Ibid.*, p. 29.

4. Lettre du 8 juin 1907, à M. Roussel. *Op. cit.*, p. 117.

ment dernier est un mythe dont l'efficacité morale tend à baisser, bien qu'il soit magnifique de conception et d'ordonnance, il est un autre jugement, un jugement *premier*, auquel je me sens sujet à chaque instant de mes jours. Ce jugement, dont relève toute ma conduite, est celui de ma conscience, que je sens conforme à toutes les consciences qui, dans le monde, cherchent sincèrement le vrai et le bien. Je sens aussi que ce jugement s'inscrit au fur et à mesure sur le grand livre de l'éternité; que je collabore incessamment à la sentence que porte sur moi le Souverain Juste; que l'au-delà ne peut me réserver de fâcheuse surprise, comme si l'arbitraire y devait remplacer la justice. Ainsi je me tiens perpétuellement devant le tribunal du Christ, j'y suis présent et la perspective de damnation éternelle que vous avez l'amabilité d'ouvrir devant mes yeux n'a pas de quoi m'effrayer[1]. »

Mettons la sincérité du critique hors de cause; il n'en est pas moins vrai qu'à constater ce qu'est devenue sa foi, à quelle forme ténue et vague elle se trouve réduite, on s'explique mal qu'il ait osé entreprendre de réformer sur elle l'enseignement de l'Église et qu'il se soit plaint si amèrement de voir ses propositions rejetées.

A l'apparition du Décret et de l'Encyclique

M. Loisy gardait son attitude de fidélité et d'opposition à l'Église romaine, niant ses croyances fondamentales, et persistant à porter l'habit ecclé-

1. Lettre du 15 juin 1907, à Dom Chamard. *Op. cit.*, p. 141, 142.

siastique, se sentant pratiquement séparé, et attendant d'être officiellement excommunié, lorsque parurent le Décret *Lamentabili*, condamnant 65 propositions hétérodoxes, la plupart tirées de ses livres, et l'Encyclique *Pascendi*, dirigée contre le modernisme, dont il avait été un des patrons principaux.

Le Décret du Saint-Office était publié le 17 juillet 1907. Dès le 27, M. Loisy écrivait à Mgr Baudrillart une longue épître où il critiquait en termes virulents l'acte de la S. Congrégation.

Le 8 septembre, paraissait l'Encyclique. Dès le 19, M. Loisy communiquait ses sentiments à M. von Hügel. « Pour ma part, lui disait-il, je considère cette solennelle diffamation comme une censure définitive, et je prends mes mesures en conséquence. Je vais faire imprimer mes réflexions sur le décret *Lamentabili*, et le petit volume de lettres dont je vous ai parlé [1]. » Dix jours après, il s'adressait au Cardinal Merry del Val pour protester contre le document pontifical, comme il l'avait fait contre le décret.

Cependant, un *Motu proprio* du 18 novembre prononçait que quiconque serait assez audacieux pour contredire au Décret et à l'Encyclique encourrait par le fait la peine de l'excommunication réservée. L'auteur n'en continuait pas moins la préparation de ses deux petits livres et activait l'impression de son Commentaire.

Quelques semaines s'écoulèrent ainsi. Le 12 janvier 1908, M. Loisy recevait un billet de Mgr Herscher, évêque de Langres, qui l'invitait à venir le

1. Lettre du 19 septembre 1907, à M. von Hügel. *Op. cit*, p. 232.

voir, parce qu'il avait à l'entretenir d'une très grave affaire. M. Loisy pria Sa Grandeur de vouloir bien lui adresser sa communication par lettre. Le 18 janvier, Mgr Herscher l'informait qu'il était chargé par S. É. le Cardinal Merry del Val de lui demander un acte de soumission pleine et entière aux condamnations portées par S. S. Pie X contre le *modernisme.*

Impossible, répondit M. Loisy, dès le lendemain. « La soumission pleine et entière dont parle Mgr Merry del Val ne pourrait être de ma part qu'un mensonge... J'ai l'intention de faire paraître prochainement un commentaire des trois premiers Évangiles, dont les conclusions principales sont conformes à celles que j'ai exprimées dans mes précédents écrits. Je considère également comme un droit de m'expliquer, en temps opportun, sur le rapport de mes opinions avec celles qui ont été censurées par le Saint-Père[1]. »

Et, en effet, au début de février, apparaissaient ensemble les *Simples réflexions* sur le Décret et l'Encyclique, et les *Évangiles synoptiques.*

1. Lettre du 19 janvier 1908, à Mgr Herscher *Op. cit.*, p. 250.

CHAPITRE IV

LES « SIMPLES RÉFLEXIONS » SUR LE DÉCRET ET L'ENCYCLIQUE

Le ton des « Simples Réflexions »

Dans ses *Simples Réflexions*[1], M. Loisy nous avertit qu'il s'est proposé de soumettre le texte du Décret *Lamentabili* et celui de l'Encyclique *Pascendi* à un « impartial examen[2] ».

Comme ses écrits, dit-il, ont « fourni le plus grand nombre des propositions censurées par le Saint-Office[3] », et que l'intention de la Congrégation romaine a été de réprouver des opinions « soutenues par l'auteur même du livre d'où telles propositions ont été extraites[4] », il a voulu déterminer le rapport qui existe entre les thèses condamnées et celles qu'il a professées véritablement.

De même, en ce qui regarde l'Encyclique : « Je

1. A. Loisy, *Simples réflexions sur le Décret du Saint-Office « Lamentabili sane exitu » et sur l'Encyclique « Pascendi dominici gregis »*. Ceffonds, chez l'auteur, 1908; in-12, 280 pages.
2. *Op. cit.*, p. 6.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, p. 8.

crois, dit-il, pouvoir constater encore, sans vanité aucune, que j'ai fourni en plus grande proportion qu'aucun autre catholique les matériaux que les théologiens de Sa Sainteté ont élaborés en système[1]. » Et c'est pourquoi il a voulu également montrer « dans quel rapport les opinions attribuées aux modernistes », donc à lui-même, « se trouvent à l'égard de celles qu'ils ont réellement soutenues[2]. » « Je me propose avant tout, répète-t-il, d'édifier le lecteur sur le rapport de l'Encyclique avec les livres d'où sont extraites plus ou moins fidèlement les doctrines qu'elle a voulu flétrir[3]. »

Est-ce pour se dérober aux sentences portées contre les 65 propositions et contre les théories modernistes? A certaines réflexions, l'on pourrait croire que l'auteur tient à distinguer ses propres assertions des opinions censurées par l'autorité romaine, comme pour se défendre des systèmes condamnés. Il parle des « modifications, parfois essentielles, qui ont été apportées à ses idées pour les rendre censurables[4] », de « l'interprétation exagérée, inexacte et fausse, qu'en donne le décret[5]. » « Les rédacteurs pontificaux, dit-il encore, ont interprété fort peu exactement les écrits dont ils ont voulu résumer l'enseignement[6]. » « En toute vérité, les opinions des auteurs visés par l'Encyclique ne sont pas telles que celle-ci les présente[7]. »

1. *Simples réflexions*, p. 15.
2. *Ibid.*, p. 14.
3. *Ibid.*, p. 24.
4. *Ibid.*, p. 8.
5. *Ibid.*, p. 7.
6. *Ibid.*, p. 18.
7. *Ibid.*, p. 21.

Mais la forme acerbe, le ton hautain, pour ne pas dire insolent, donnés aux soi-disant rectifications montrent assez qu'elles sont inspirées par un tout autre motif. « On pourra constater sur le fait, déclare notre écrivain, les procédés suivis par le plus haut tribunal théologique qui soit dans l'Église, et l'on verra combien cette méthode diffère de celle qu'une sincère et judicieuse critique emploie maintenant dans l'interprétation d'un texte donné[1]. »

Parlant des « libertés » prises par les rédacteurs de l'Encyclique : certaines de ces libertés, dit-il, « sont tout à fait inconscientes, et résultent des transformations, parfois singulières », que subissent des « conclusions, fondées sur l'expérience psychologique ou historique, en passant dans le cerveau de théologiens scolastiques, peu préparés à entendre ce qui n'est pas notion abstraite et argumentation purement logique. D'autres sont à moitié voulues[2]. »

A propos de la distinction établie entre le critique et l'historien et du rôle réciproque qui leur est attribué : « Les théologiens de Sa Sainteté, déclare-t-il encore, auront pensé sans doute que le nom et la dignité, l'âge, le caractère du Pontife qui les couvre de sa responsabilité empêcheraient qu'on ne s'égayât de leur œuvre[3]. » De fait, l'auteur ne se fait pas faute de « s'égayer », aux dépens des théologiens et du Saint-Père, avec force traits d'esprit.

Quelles sont les causes du modernisme ? « A cette

1. *Simples réflexions*, p. 7.
2. *Ibid.*, p. 18-19.
3 *Ibid.*, p. 206.

question, dit-il, l'Encyclique répond très scolastiquement : « La cause *prochaine* est une erreur de « l'esprit ». Mais cette erreur elle-même a des causes, et le Saint-Père en trouve deux : la curiosité et l'orgueil. C'est ce que l'Encyclique appelle des « causes éloignées »; peut-être, en effet, sont-elles bien éloignées de la réalité[1] ! »

D'après l'Encyclique, la critique historique des modernistes repose sur l'agnosticisme, le principe de la transfiguration et celui de la défiguration. Pur « galimatias », insinue notre écrivain; « mais, ajoute-t-il, c'est aux théologiens de Sa Sainteté qu'en revient tout l'honneur, car ce sont eux encore qui ont imaginé cette psychologie niaise, et qui ont inventé les trois prétendus principes de la critique[2]. » « Les théologiens de Sa Sainteté ont regardé la critique à l'envers, et ils l'ont comprise à rebours[3]. »

Le Pape conclut l'exposé du système moderniste en le présentant comme la synthèse de toutes les hérésies. « Mais, étant donné qu'aucun catholique n'a professé le système comme tel, dans son intégrité, et que les imputations les plus graves ne sont qu'à moitié ou pas du tout fondées, la synthèse est en l'air, et l'hérésie est *subjective*, je veux dire *immanente* à l'esprit des théologiens qui l'ont si habilement déduite et si agréablement exposée[4]. »

On ne pouvait parler aux autorités romaines avec

1. *Simples réflexions*, p. 248.
2. *Ibid.*, p. 153.
3. *Ibid.*, p. 156.
4. *Ibid.*, p. 242.

plus de modération et d'urbanité! Et dire que l'auteur présentait ses *Simples réflexions* comme un « modeste travail, entrepris sans aucune intention de polémique[1] »!

Or, il suffit d'examiner les soi-disant rectifications du critique pour constater qu'il est mal fondé à reprocher si aigrement aux théologiens de Rome, ce qu'il appelle les transformations et les altérations graves de sa pensée.

Exagérations et méprises

Tout d'abord, la prétention qu'a M. Loisy d'exiger une correspondance parfaite entre, d'une part, les propositions du Décret et le système moderniste décrit par l'Encyclique, d'autre part, ses propres idées et les moindres nuances d'expression avec lesquelles il les a formulées, ne paraît aucunement justifiée.

Le Décret ni l'Encyclique ne nomment personne. Lorsqu'on cite une proposition, extraite en fait de *L'Évangile et l'Église* ou d'*Autour d'un petit livre*, jamais la proposition n'est donnée comme tirée de ces ouvrages, ni attribuée le moins du monde à M. Loisy : on ne s'engageait donc pas à reproduire avec la dernière rigueur le texte ni la pensée de cet auteur.

Il est visible qu'en plusieurs endroits c'est tout à fait à dessein que le Décret a modifié les termes employés par le critique, non certes pour lui attribuer une proposition plus hétérodoxe que celle

1. *Simples réflexions*, p 25.

qu'il a soutenue en réalité, puisqu'on évite justement d'indiquer l'origine de la proposition, mais pour donner à celle-ci la forme précise sous laquelle elle méritait plus indiscutablement d'être condamnée,et qui était d'ailleurs celle à laquelle prêtait légitimement le texte de l'écrivain, celle qui répondait au fond le plus réel de sa pensée, et dont il ne devait pas hésiter à accépter la responsabilité.

Le plus souvent, les reproches d'altération que l'auteur adresse aux rédacteurs pontificaux sont de mauvaises chicanes, inspirées par le dépit et où l'on sent le désir malin de prendre les théologiens en défaut de critique[1]. Les théories de M. Loisy sont

1. En voici quelques exemples. La proposition XV est ainsi conçue : « Les Évangiles, jusqu'à la fixation et la constitution du canon, se sont accrus d'additions et de corrections continuelles; c'est pourquoi il n'y est demeuré de la doctrine du Christ qu'une trace faible et incertaine ». M. Loisy cite quelques lignes de ses *Études évangéliques*, p. 13, et le passage suivant de *L'Évangile et l'Église*, p. XX-XXI : « Il ne reste dans les Evangiles qu'un écho, nécessairement affaibli et un peu mêlé, de la parole de Jésus. » Et il ajoute : « Si la proposition condamnée a été extraite de ces passages, on a encore gravement altéré ma pensée. *Écho affaibli* n'est pas la même chose que *traçe faible ; Écho mêlé* n'est pas la même chose que *trace incertaine* » (p. 51). Or, il suffit de lire le récent commentaire sur les *Évangiles synoptiques* pour constater qu'à suivre les interprétations de M. Loisy, il est très malaisé de retrouver dans les Évangiles la pensée authentique du Sauveur, de la démêler des additions et corrections apportées par la tradition chrétienne, et que, somme toute, cette pensée du Maître ne se trouve plus que sous une forme inconsistante et incertaine.

D'après le texte de la proposition XXVII, « la divinité de Jésus-Christ ne se prouve pas par les Evangiles; mais c'est un dogme que la conscience chrétienne a déduit de la notion de Messie. » Là-dessus, M. Loisy proteste : « Je n'ai pas dit, et on me fait dire, que les Évangiles ne fournissent aucun argument probable en faveur de la divinité du Christ... Je n'ai pas dit, et on me fait dire que la divinité du Christ a été déduite de la notion de

si nuancées, mêlées de tant d'équivoques, que l'on a eu parfaitement le droit de les interpréter selon leur sens plus apparent, sans tant s'inquiéter de saisir dans toutes ses finesses la pensée fuyante de l'écrivain, d'autant qu'on ne le nommait pas, d'autant encore qu'il s'agissait de théories jetées dans le public, approuvées et préconisées par maintes gens, dans un sens qui était loin de correspondre toujours rigoureusement à la pensée originale du maître.

Le grief que M. Loisy fait aux théologiens romains d'avoir inventé le système moderniste n'a pas plus de raison d'être. A l'en croire, on aurait présenté les modernistes comme une société d'hommes en parfaite harmonie d'idées sur tous les points, sans variété de terrains ni d'opinions, ayant tous le même et unique système, absolument cohérent, « réunissant en eux chacun sept personnages : philosophe, croyant, théologien, historien, critique, apologiste, réformateur[1]. » C'est interpréter la description de l'Encyclique comme le critique prétend

Messie » (p. 68). Or, en réalité, M. Loisy ne reconnaît aucunement que la divinité du Sauveur « se démontre » par les Évangiles ; la preuve en est qu'il rejette comme non authentiques tous les textes où l'on peut trouver cette divinité plus formellement accusée. Cf. ci-après, chap. v. D'autre part, il fait parfaitement venir le dogme du Christ-Dieu de l'idée primitive du Messie. Cf. *Autour d'un petit livre*, p. 117, cité ci-dessus, p. 62. Peu importe que, dans sa pensée, il s'agisse « d'une sorte de traduction, de transposition de la pensée juive, ou de l'idée messianique, dans la pensée hellénique, ou la divinité de Jésus » (p. 68). Il suffit qu'il y ait solution de continuité entre la notion primitive et le dogme dérivé. Le décret ne précise pas qu'il s'agisse d'une « déduction logique ».

1. *Simples réflexions*, p. 142.

que l'on a interprété ses ouvrages, c'est-à-dire, avec une rigueur inflexible qui en méconnaît l'esprit et en fausse la pensée.

Ce que l'Encyclique prétend, en effet, c'est qu'il existe des gens pénétrés des méthodes et des principes dont on esquisse la synthèse, c'est que le système ainsi décrit représente les dispositions et les habitudes d'esprit qui règnent, consciemment ou inconsciemment, en divers milieux catholiques, c'est que le moderniste, en vertu de sa tournure d'idées, tend à appliquer, et applique souvent en fait, les principes caractéristiques du système aux divers objets qui sollicitent l'attention du penseur.

Or, que cela soit rigoureusement exact, M. Loisy ne peut le nier. Lui-même ne s'occupe pas uniquement d'histoire ni de critique dans ses ouvrages; il a prétendu renouveler la méthode apologétique; il s'occupe constamment de théologie; la philosophie, bien qu'il s'en défende, entre pour une large part dans l'élaboration de son système. Et n'est-il pas vrai, qu'en France, en Italie et ailleurs, c'étaient les mêmes journaux et revues, sans parler des personnes, qui se faisaient les ardents défenseurs des nouvelles théories philosophiques, théologiques et critiques, en même temps qu'ils prétendaient poser la question générale de réforme?

Comme pour justifier son acte de rébellion contre l'Église, M. Loisy force encore malignement la portée du procès fait à la critique et à la philosophie modernes. « Pour quiconque, assure-t-il, a lu attentivement et sans prévention l'Encyclique, il est évident que le moindre degré de *modernisme*, la

moindre participation à la critique historique, ou à une philosophie autre que la scolastique, sont absolument réprouvés[1]. » « L'idée d'une Écriture purement divine et interprétée de tout temps par une autorité infaillible, dépositaire d'un dogme immuable, dit-il encore, exclut toute exégèse critique et historique de la Bible, comme elle exclut tout examen critique de l'histoire des dogmes, des institutions et des rites sacramentels de l'Église[2]. »

Or, l'on sait de reste que Rome n'a nullement entendu condamner en bloc la philosophie contemporaine, bien qu'elle ait très fermement mis en garde contre ses dangers ou ses erreurs, et qu'elle n'a pas davantage réprouvé toute méthode critique, mais seulement celle qui s'inspire de principes rationalistes, directement opposés à la foi.

Est-ce le même parti pris d'exagération maligne qui a conduit l'écrivain aux méprises grossières qui se constatent en plusieurs endroits de son ouvrage ?

Il note que, d'après l'enseignement des théologiens, « dans des cas comme celui-ci, pour trouver la vérité catholique, on n'a qu'à prendre la proposition rigoureusement contradictoire à celle qui a été condamnée par le magistère ecclésiastique. C'est pourquoi », dit-il, « l'on a fait suivre les soixante-cinq propositions hétérodoxes de soixante-cinq propositions orthodoxes qui représentent la direction positive que le Saint-Siège veut donner à l'opi-

1. *Simples réflexions*, p. 22.
2. *Ibid.*, p. 29.

nion catholique[1]. » Or, à cinq reprises différentes, au lieu de donner, comme il l'annonce, « la proposition rigoureusement *contradictoire* », M. Loisy nous donne la proposition *contraire*, de telle sorte que la pensée du Saint-Siège se trouve, sinon faussée, du moins nettement majorée.

Ainsi, le Décret condamne la proposition IV : « Le magistère de l'Église ne peut pas, même par des définitions dogmatiques, déterminer le sens propre des saintes Écritures. » Le critique formule comme « vérité officielle » correspondante : « Le magistère de l'Église peut, *surtout* par des définitions dogmatiques, déterminer le sens propre des Écritures[2]. »

La proposition XIV est ainsi conçue : « En beaucoup de récits, les évangélistes ont rapporté, non pas tant ce qui est vrai, que ce qu'ils ont estimé, quoique faux, plus profitable aux lecteurs ». M. Loisy présente la proposition orthodoxe sous cette forme : « En *aucun* récit, les évangélistes, etc.[3]. »

A la proposition XV : « Les Évangiles, jusqu'à la fixation et la constitution du canon, se sont accrus d'additions et de corrections continuelles ; c'est pourquoi il n'y est demeuré de la doctrine du Christ qu'une trace faible et incertaine », le critique oppose : « Les Évangiles, même avant la fixation et la constitution du canon, *ont été exempts* d'additions et de corrections ; c'est pourquoi la doc-

1. *Simples réflexions*, p. 12.
2. *Ibid.*, p. 118. Au lieu de : « Peut, *même* par des définitions dogmatiques ».
3. *Ibid.*, p. 122. Au lieu de : « Ce n'est *pas en beaucoup* de récits que les évangélistes... »

trine du Christ *y est demeurée complète et certaine*[1]. »

Proposition XIX : « Les exégètes hétérodoxes ont exprimé plus fidèlement le véritable sens des Écritures que les exégètes catholiques. » Vérité officielle, d'après M. Loisy : « Les exégètes hétérodoxes ont exprimé *moins* fidèlement, etc.[2]. »

Proposition XXX : « Le nom de Fils de Dieu... ne signifie aucunement que Jésus soit le vrai et naturel Fils de Dieu. » Texte prétendu orthodoxe : « Le nom de Fils de Dieu... signifie *réellement*, etc.[3]. »

M. Loisy va jusqu'à oublier que les termes des propositions condamnées sont empruntés à ses ouvrages et que la Congrégation romaine n'entend pas nécessairement les prendre à son compte dans les propositions contradictoires qui peuvent leur être opposées.

Ainsi, la proposition XXII, tirée de *L'Évangile et l'Église*[4], porte : « Les dogmes que l'Église présente comme révélés ne sont pas des vérités tombées du ciel, mais c'est une certaine interprétation des faits religieux, que l'esprit humain s'est acquise par un laborieux effort. » Il est bien évident que la pensée du Saint-Office va surtout à réprouver ce qu'affirme la seconde partie de la proposition, et que, si elle entend affirmer ce que nie la première, c'est seule-

1. *Ibid.* Au lieu de : « ne se sont *pas accrus continuellement* d'additions et de corrections :... il n'y est *pas* demeuré *seulement* de la doctrine du Christ une trace faible et incertaine. »

2. *Ibid.*, p. 124. Au lieu de : « n'ont *pas* exprimé *plus* fidèlement. »

3. *Ibid.*, p. 126. Au lieu de : « signifie *de quelque manière*... »

4. *L'Évangile et l'Église*, 1902, p. 158.

ment pour l'idée et non pour les termes. M. Loisy néanmoins formule ainsi sa vérité officielle : « Les dogmes que l'Église présente comme révélés sont *des vérités tombées du ciel*, etc.[1]. » Aussi trouve-t-il l'occasion bonne pour se livrer à son jeu d'esprit favori : « Comment, dit-il avec beaucoup de délicatesse, s'y est-on pris pour recueillir ces aérolithes et les mettre en circulation sur la terre[2]? »

Et dire que le même auteur stigmatise si vigoureusement la méthode de déduction systématique et intransigeante, qu'il déclare propre aux théologiens de l'École!

Le parti pris de dénigrement conduit M. Loisy à des insinuations si nettement contraires à la vérité des choses qu'on serait presque tenté de suspecter sa bonne foi. Ainsi en est-il de ses réflexions touchant la proposition XXIX, formulée en ces termes : « On peut accorder que le Christ que présente l'histoire est de beaucoup inférieur au Christ qui est l'objet de la foi. »

Après avoir cité le passage d'*Autour d'un petit livre*[3], visé par le décret : « On a dit que, dans ces conditions, le Christ de l'histoire serait bien au-dessous du Christ de la foi, que ce ne serait pas le même, que l'Évangile de Jésus et la foi de l'Église seraient une double illusion », le critique ajoute : « C'est une objection que l'on a soulevée contre le chapitre du *Fils de Dieu*, dans *L'Évangile et l'Église*. La S. Congrégation la transforme en

1. *Simples réflexions*, p. 124.
2. *Ibid.*, p. 137.
3. *Autour d'un petit livre*, p. 113.

thèse absolue pour me l'attribuer. Il me suffit d'observer que rien, dans la suite du texte cité, n'autorise à penser que j'accepte l'objection comme fondée ; et que ma conclusion y est toute contraire[1]. »

Mais, à qui M. Loisy fera-t-il croire cela? Sûrement pas à qui se rappelle ce qu'il a écrit de la divinité du Christ, de sa science, de ses intentions vis-à-vis de l'Église et des sacrements, de sa conception surnaturelle, du caractère rédempteur de sa mort, et de sa résurrection.

Pour preuve de la méprise du Saint-Office, le critique en appelle à sa «conclusion», ainsi conçue : « Le Christ historique, dans l'humilité de son service, est assez grand pour justifier la christologie, et la christologie n'a pas besoin d'avoir été enseignée expressément par Jésus pour être vraie[2]. » Il se réfère également à ce qu'il avait déjà écrit dans la deuxième édition de *L'Évangile et l'Église*[3], à savoir que « l'idéalisation inévitable et légitime du Christ, se produisant spontanément dans la conscience chrétienne », n'était « en elle-même qu'une expansion de la foi et un moyen encore insuffisant de placer Jésus à la hauteur qui lui convient ».

Mais nous avons vu[4] que ces déclarations, et d'autres semblables, très expressives en elles-mêmes, ne s'accordent nullement avec ce qu'il y a de plus formel et de plus essentiel dans la théorie de

1. *Simples réflexions*, p. 70.
2. *Autour d'un petit livre*, p. 136. Ci-dessus, p. 73, note 2.
3. *L'Évangile et l'Église*, 2e édit., p. 22-23.
4. Ci-dessus, p. 61-74.

M. Loisy; le contexte invite à les interpréter dans un sens tout autre que le sens apparent et obvie, et nous verrons que les conclusions non équivoques de ses *Évangiles synoptiques* y obligent expressément.

D'autre part, malgré ce que le critique affirme, il est certain que « la suite du texte cité », non seulement « autorise », mais contraint à penser qu'il « accepte l'objection comme fondée ». En effet, dans ce contexte même, loin de rassurer les théologiens qui ont apprécié de la sorte le rapport entre son Christ de l'histoire et le Christ de la foi, M. Loisy maintient fermement ses conclusions antérieures. « Les faits sont les faits, dit-il, et la première conclusion à en tirer, s'ils sont ainsi, c'est qu'ils ne sont pas autrement. Une montagne de syllogismes ne peut rien contre un grain de sable en nature[1]. » Mais, dès lors que le Christ de l'histoire est affirmé opiniâtrément ce que le petit livre l'a représenté, toute la question revient à savoir si un tel Christ n'est pas « bien au-dessous du Christ de la foi ». Or la réponse ne saurait être douteuse. En maintenant ses prétendues conclusions critiques, M. Loisy accepte donc et sanctionne forcément le bien-fondé de l'objection[2]. Comment croire que cela lui ait échappé?

Au sujet de la proposition LII : « Il fut étranger à la pensée du Christ d'instituer l'Église comme une société qui devait durer sur la terre pendant une longue suite de siècles, etc. », le critique cite le texte original, visé par le Saint-Office : « Jésus n'avait

1. *Autour d'un petit livre*, p. 114. Ci-dessus, p. 61.
2. Cf. LEPIN, *Christologie*, 1908, p 10-12.

pas réglé d'avance la constitution de l'Église comme celle d'un gouvernement établi sur la terre, et destiné à s'y perpétuer pendant une longue série de siècles[1] » et il ajoute : « J'ai donc affirmé que Jésus n'avait pas fondé lui-même la constitution de l'Église catholique, mais un rudiment de société, qui est devenu l'Église. On me fait dire que Jésus aurait institué l'Église comme une société qui ne devait pas durer : assertion dénuée de sens[2]. »

Or, cette imputation est sans fondement et résulte d'une déformation véritable que le commentateur fait subir au texte. La proposition porte, en effet, que Jésus *n'aurait pas* institué l'Église telle qu'elle est conçue traditionnellement, c'est-à-dire comme une société destinée à durer sur la terre; elle n'exprime pas du tout que « Jésus *aurait* institué l'*Église* comme une société qui *ne devait pas durer* ». L'assertion « dénuée de sens » est donc à mettre simplement sur le compte de l'interprète.

Si l'on voulait être sévère pour l'écrivain grincheux, n'aurait-on pas beau jeu de lui reprocher durement ces méprises, ces exagérations, ces erreurs, dont il serait facile de trouver d'autres exemples, et qui ne laissent pas de surprendre fort de la part d'un critique aussi exigeant?

Ne pourrait-on pas aussi le railler pour n'avoir pas su retrouver, dans ses propres ouvrages, le texte auquel correspond la proposition XXVIII : « Jésus, quand il exerçait son ministère, ne parlait pas en vue d'enseigner qu'il était le Messie, et ses

1. *L'Évangile et l'Église*, p. 111; 2e édit., p. 155.
2. *Simples réflexions*, p. 98-99.

miracles ne tendaient pas à le démontrer » ? L'auteur des *Simples réflexions* renvoie à une page de *L'Évangile et l'Église*[1], qui s'harmonise d'assez loin avec la proposition en question ; il ne se souvient plus de ce passage d'*Autour d'un petit livre*[2], qui y correspond littéralement : « Au cours de son ministère, Jésus ne parlait pas pour enseigner sa qualité de Messie, et les miracles qu'il faisait n'étaient pas pour la démontrer[3]. »

M. Loisy était donc peu autorisé à parler d'un « impartial examen » des documents pontificaux, conduit avec la méthode d'une « sincère et judicieuse critique ». En somme, les distractions singulières, les libertés plus ou moins conscientes, les transformations de conclusions relatives en principes absolus, les abus de raisonnement conduisant à des déductions fausses ou excessives, tout cela paraît moins devoir être imputé aux théologiens romains qu'à leur censeur si méprisant.

Les nouvelles affirmations du critique

Cependant, la chose particulièrement grave est que, malgré certaines apparences, M. Loisy ne retire absolument rien des thèses avancées dans ses précédents ouvrages ; s'il chicane sur l'exactitude avec laquelle les rédacteurs pontificaux ont reproduit sa pensée, il ne cherche pas le moins du monde à répudier ce que ses théories ont réellement de

1. *L'Évangile et l'Église*, 2e édit., p. 17. *Simples réflexions*, p. 69
2. *Autour d'un petit livre*, p. 83.
3. Cf. Lepin, *Christologie*, p. 19.

condamnable et de condamné; il semble plutôt parfois s'appliquer à en faire ressortir la portée hétérodoxe et à en rendre l'expression plus radicale.

S'agit-il des propositions concernant l'authenticité et l'historicité du quatrième Évangile, le critique renvoie simplement aux conclusions de son grand ouvrage sur ce sujet[1].

Touchant la divinité du Christ, il écrit : « J'ai dit... et je maintiens que Jésus n'a jamais fait profession[2] d'être Dieu, une personne divine, consubstantielle et égale au Père[3] ». « J'ai voulu dire et j'ai dit que, dans les textes qui représentent les déclarations authentiques de Jésus, ou la pensée des premiers disciples,... Fils de Dieu et Messie sont des termes synonymes, qui n'impliquent pas directement[4] ce que le Saint-Office appelle la vraie et naturelle filiation divine[5] ». « Le Christ des Synoptiques est historique, mais il n'est pas Dieu; le Christ johannique est divin, mais il n'est pas historique[6]. »

Au sujet de la science du Sauveur : « J'ai dit et

1. *Simples réflexions*, p. 52 sq. Cf. *Le quatrième Évangile*, 1903.

2. Le terme semble choisi pour créer une certaine illusion. Il semblerait, au premier abord, que M. Loisy entend simplement nier que Jésus ait *fait étalage* de sa divinité. Mais sa pensée est bien qu'il ne l'a *insinuée* en aucune manière, puisqu'il nie formellement cette divinité, au sens où l'entend l'Église.

3. *Op. cit.*, p. 68.

4. Cette expression encore semble équivoque à dessein. Pour M. Loisy les termes de Messie et de Fils de Dieu n'impliquent *indirectement* la vraie filiation divine qu'au point de vue d'une philosophie qui les détourne de leur sens traditionnel.

5. *Op. cit.*, p. 72.

6. *Ibid.*, p. 158.

je répète que, partant des témoignages authentiques, il ne faut point parler de science infaillible, ni même d'aucune science à propos de Jésus. Les lumières du Christ étaient dans sa conscience ; ses connaissances étaient celles du milieu populaire où il était né [1]. » D'une manière aussi ferme, le critique maintient ce qu'il a écrit sur la résurrection et renvoie à *Autour d'un petit livre* pour l'explication et la preuve des assertions condamnées par le Décret [2]. « On peut se reporter aux sources », dit-il encore, pour justifier sa théorie sur l'origine paulinienne de la doctrine qui proclame la mort expiatoire du Christ [3]. Enfin, déclare-t-il, « on ne prouve pas, on ne prouvera jamais que l'institution du baptême chrétien remonte au Christ de l'histoire : voilà ce que j'ai soutenu [4]. »

Plus significatives encore sont certaines déclarations où M. Loisy explique sa vraie pensée sur les points les plus importants de la croyance.

Il n'hésite pas à faire sienne la proposition IX condamnée par le Décret, en rejetant sans ambages ce que l'Église enseigne touchant l'inspiration des Écritures. « Dieu, dit-il, est auteur de la Bible comme il est architecte de Saint-Pierre de Rome, et de Notre-Dame de Paris [5]. » Il soutient, très délibérément, que l'Écriture renferme des erreurs doctrinales. « Je n'ai pas dit seulement, écrit-il, qu'il y eût dans la Bible certaines erreurs en matière de science,

1. *Simples réflexions*, p. 74-75.
2. *Ibid.*, p. 81 Cf. ci-dessus, p. 11 et 57.
3. *Ibid.*, p. 82. Cf. ci-dessus, p. 12 et 56.
4. *Ibid.*, p. 87. Cf. ci-dessus, p. 22 et 55.
5. *Ibid.*, p. 42.

et d'histoire, j'ai dit aussi, et je m'étonne que les théologiens de Sa Sainteté ne s'en soient point aperçus, qu'il en était de même pour la doctrine religieuse et morale, si l'on prend pour type absolu de vérité l'enseignement actuel de l'Église[1]. »

L'idée commune de la révélation ne lui paraît pas moins surannée. « D'après la nouvelle Encyclique, qui fait de Dieu un personnage de l'histoire, dit-il, la révélation ne peut être qu'une parole expressément formulée par ce Dieu anthropomorphe, dans quelqu'une de ses manifestations, et adressée par lui à des confidents choisis. Le *modernisme*, à la vérité, n'admet pas, ou du moins il tend à ruiner toute cette mécanique surnaturelle,... cette conception puérile de l'histoire religieuse[2]. »

Pour lui, le miracle est purement et simplement à éliminer de l'histoire. « Ce que l'Encyclique qualifie d'athéisme scientifique et historique » est, assure-t-il, « le résultat d'une expérience : ni dans le monde, ni dans l'histoire, Dieu n'est intervenu comme un individu qui couperait de temps en temps, par une action capricieuse, l'enchaînement des phénomènes naturels et humains. L'idée d'une pareille intervention paraît philosophiquement inconcevable. Mais si on n'en tient pas compte dans la science ni dans l'histoire, c'est que nulle part on ne l'y trouve réalisée[3]. » « Les critiques, répète-t-il, se sont bornés à constater que jamais, autant que s'étend l'expérience humaine, aucun phénomène ne s'est

1. *Simples réflexions*, p. 227.
2. *Ibid.*, p. 149.
3. *Ibid.*, p. 150.

produit où l'on puisse discerner une action particulière et personnelle de Dieu, soit dans le monde, soit dans l'histoire[1]. »

Au sujet de la résurrection, l'auteur des petits livres avait paru dire que le témoignage de la foi apostolique pouvait suppléer au défaut du témoignage historique des Évangiles. Déjà, à la manière dont on nous présentait un tel argument, nous avions pu douter de sa valeur probante pour l'historien[2]. Le critique s'en explique maintenant fort nettement. « Le témoignage de la foi, déclare-t-il, ne prouve pas, plus que l'histoire, le fait matériel que l'on entend communément par résurrection[3]. »

Nous avons pareillement remarqué ce qu'avait d'étrange, eu égard à l'idée fondamentale de sa théorie, cette assertion que « les sacrements sont nés d'une pensée et d'une intention de Jésus[4]. » L'auteur des *Simples réflexions* met fin à l'équivoque. Après avoir cité le texte même de *L'Évangile et l'Eglise*, dont on a tiré la proposition XL, il avoue, en effet, ingénuement : « Entendue à la rigueur, comme le Saint-Office l'a comprise, cette assertion est inexacte, car Jésus n'a eu aucune idée ni intention par rapport aux sacrements de l'Église[5]. » Cela donnerait bien à croire que l'auteur n'avait formulé d'abord sa proposition en termes ambigus que pour donner le change sur le fond de sa pensée.

Touchant l'Eucharistie, M. Loisy ne se contente

1. *Simples réflexions*, p. 156.
2. Ci-dessus, p. 58.
3. *Op. cit.*, p.80.
4. Ci-dessus, p. 27, 20, 51, 56.
5. *Op. cit.*, p. 84.

pas d'approuver la proposition XLV, qui nie l'historicité du récit que saint Paul fait de son institution; il en vient à prétendre que les paroles mêmes des Synoptiques : « Ceci est mon corps », « ceci est mon sang », ne sont pas paroles authentiques du Sauveur. « Je suis revenu sur ce sujet, déclare-t-il, dans plusieurs articles de revues, depuis la publication d'*Autour d'un petit livre*, et j'ai cru pouvoir affirmer que ni les paroles : « Ceci est mon corps », ni les paroles : « Ceci est mon sang », n'appartenaient à la tradition primitive sur la dernière cène. Jésus a seulement présenté le pain et le vin à ses disciples, en leur disant qu'il ne mangerait ni ne boirait plus avec eux désormais que dans le festin du royaume des cieux[1]. »

Enfin, dans son commentaire de la proposition XXIII le critique s'explique, plus catégoriquement encore qu'il ne l'avait fait jusqu'ici, touchant l'opposition entre l'histoire et les dogmes de l'Église, ou, comme il préfère s'exprimer lui-même, « entre l'interprétation historique des textes et l'emploi que fait de ceux-ci l'Église pour fonder son dogme ». « Par exemple, dit-il, les récits de la naissance de Jésus, dans Matthieu et dans Luc, sont regardés à bon droit par les critiques comme entièrement fictifs; et cependant l'Église, pour maintenir son dogme de la conception virginale en vérité de fait, est obligée de les tenir pour certains. Cet état de choses est assurément très fâcheux pour l'Église catholique; mais le critique n'y peut rien, et l'on ne voit pas comment il pourrait faire pour ne pas constater

1. *Simples réflexions*, p. 90.

qu'un mythe est un mythe, une légende une légende, ni de quel droit on lui interdirait de ne pas divulguer ce qu'il a constaté. Le critique croit voir en toute clarté que l'enseignement de l'Église n'a pas le caractère d'absolue vérité qu'elle veut lui attribuer. C'est à l'Église de montrer ses titres, d'établir qu'elle a raison contre l'évidence, et que son dogme est historiquement vrai, bien qu'il manque de preuve historique[1]. »

A ce propos, l'auteur d'*Autour d'un petit livre* avait paru dire que ce qui n'était pas prouvé positivement par l'histoire pouvait néanmoins être regardé comme vrai par la foi; et nous avons eu soin de remarquer tout ce que cette façon de parler avait de suspect[2]. Les *Simples réflexions* justifient pleinement cette impression de défiance. On y lit, en effet, à la suite de la page citée : « Je dois néanmoins savoir gré à la S. Congrégation de ne m'avoir pas imputé cette ineptie, qui court déjà les manuels de théologie, et que des personnes graves, qui ne m'ont point lu, déclarent ne pouvoir prendre en considération : qu'il y aurait deux vérités contradictoires sur le même objet, une pour l'historien, et l'autre pour le théologien. Deux vérités ne sont pas la vérité, disait naguère un homme très profond. Aussi bien n'en ai-je jamais admis qu'une, et ce qui m'est démontré faux en histoire, je le tiens pour faux partout. Mais une égende ou un mythe peuvent signifier une vérité religieuse, exprimer un sentiment moral. En cela ils sont vrais, et c'est de cela

1. *Simples réflexions*, p. 61.
2. Ci-dessus, p. 44 et suiv. Cf. *Christologie*, p. 14-17.

qu'on doit tenir compte pour les apprécier définitivement[1]. »

Voilà qui est fort net. Mais cette netteté même ne fait qu'accuser fortement ce que les déclarations des ouvrages antérieurs sur le même sujet avaient d'ambigu et de déconcertant. Volontiers l'on croirait que distinctions et restrictions, semées dans les petits livres, n'étaient que des procédés habiles pour couvrir d'un voile léger l'hétérodoxie trop manifeste du système[2].

Il est, en tout cas, certain que les *Simples réflexions*, loin de chercher une conciliation entre les théories précédemment émises et la foi traditionnelle, semblent de parti pris les exposer et préciser dans leur sens le plus contraire à l'enseignement officiel de l'Église.

M. Loisy en a pleinement conscience, et il ne s'en cache pas. « L'on ne plaidera pas ici », dit-il dans son *Avant-Propos*, « l'orthodoxie des propositions condamnées, pas même celle des textes dont elles dérivent, pas même celle de l'auteur qui a écrit les textes dont on a fait les propositions. L'orthodoxie dans l'économie actuelle du catholicisme, est ce que le Pape a décidé[3]. »

Le critique avoue d'ailleurs que le Pape ne pouvait s'abstenir de censurer les propositions et le modernisme lui-même sans faillir à la tradition essentielle de l'Église et à son propre mandat. « Les

1. *Simples réflexions*, p. 61-62. Cf. p. 169 : « Ce qui est historiquement faux ne peut jamais être vrai, sous le même rapport, et en tant que matière de fait, pour la foi. »

2. Cf. la lettre du 23 juin 1907, citée ci-dessus, p. 102.

3. *Op. cit.*, p. 11.

condamnations du Cardinal Richard ne m'ont pas étonné, dit-il; celles de Pie X m'étonnent encore moins[1]. »

« Il ne faut pas oublier que Pie X n'a fait que tirer les conclusions qui se déduisent logiquement de l'enseignement officiel de l'Église, et que, si ces principes sont vrais, ceux qui les admettent n'ont pas même à critiquer l'opportunité de l'acte pontifical; car le *modernisme*... met en question ces principes, à savoir l'idée mythologique de la révélation extérieure, la valeur absolue du dogme traditionnel et l'autorité absolue de l'Église; en sorte que l'Encyclique de Pie X était commandée par les circonstances, et que Léon XIII ne l'aurait pas faite sensiblement différente, au moins pour l'essentiel et dans la partie théorique. »

« Le Pontife a dit vrai en déclarant qu'il ne pouvait pas garder le silence sans trahir le dépôt de la doctrine traditionnelle. Au point où en sont venues les choses, son silence aurait été une énorme concession, la reconnaissance implicite du principe fondamental du *modernisme:* la possibilité, la nécessité, la légitimité d'une évolution dans la façon d'entendre les dogmes ecclésiastiques, y compris celui de l'infaillibilité et de l'autorité pontificales, ainsi que dans les conditions d'exercice de cette autorité[2]. »

M. Loisy ne craint pas de le répéter : « C'est la notion même de l'infaillibilité ecclésiastique, c'est, au fond, toute la théologie catholique dans ses principes fondamentaux, c'est la philosophie générale

1. *Simples réflexions*, p. 196.
2. *Ibid.*, p. 275-276.

de la religion, les sources et les lois de la connaissance religieuse, qui sont en cause[1]. »

Un tel aveu a une importance qu'il est inutile de souligner. Il fait ressortir, d'une façon on ne peut plus saisissante, la clairvoyance du Souverain Pontife et justifie péremptoirement son intervention.

Le critique est peut-être moins bien inspiré quand il affecte de dire que, pour avoir désavoué le *modernisme*, l'Église va perdre toute influence sur le monde moderne. « Les positions sont prises, déclare-t-il : l'Église romaine... refuse toute concession à l'esprit moderne, à la science moderne et à la société moderne. Le divorce est complet... L'Église, par la voix de son chef, vient de le proclamer officiellement[2]. » « Je ne sais pas si jamais l'Église transigera avec l'esprit et la civilisation modernes. Je pense qu'elle n'en triomphera pas; mais ils pourraient triompher d'elle[3]. »

Ce qui peut pourtant rassurer l'Église, c'est que M. Loisy ne reconnaît à personne le don de prophétie.

A tout prendre, les *Simples réflexions* ne sont guère que le manifeste arrogant et le pamphlet bilieux d'un critique soi-disant catholique, et en bonne partie incroyant.

1. *Simples réflexions*, p. 24. Cf. ci-dessus, p. 38, 76-77, 110, 114, 13
2. *Ibid.*, p. 276.
3. *Ibid.*, p. 196.

CHAPITRE V

LES « ÉVANGILES SYNOPTIQUES »

Le grand Commentaire publié par M. Loisy sur les *Évangiles synoptiques*[1] montre, plus éloquemment encore que les *Simples réflexions*, tout ce qu'avaient de périlleux pour la foi les idées soutenues dans *L'Évangile et l'Église* et *Autour d'un petit livre*. C'est la meilleure apologie de la conduite tenue par l'autorité ecclésiastique à l'égard de ces deux ouvrages.

On ne peut dire que les thèses plus récentes du critique lui aient été inspirées uniquement par des froissements d'amour-propre et que son attitude présente soit à imputer aux rigueurs manifestées contre lui. Il est, sans doute, fort possible, et même très probable, que la contradiction a poussé notre auteur plus avant dans la négation; elle l'a surtout décidé à débarrasser l'expression de sa pensée des équivoques décevantes qui l'enveloppaient jusqu'ici. Quoi qu'il en soit, *Les Évangiles synoptiques* représentent l'aboutissant naturel des théories

1. A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, chez l'Auteur, 1907, in-8°, 1014 pages ; t. II, 1908, 818 pages.

inaugurées dans les petits livres, le point extrême de l'évolution qui s'accentuait pas à pas dans les articles publiés depuis 1903 jusqu'à l'année présente.

Dans le nouvel ouvrage, le système a pris toute son ampleur; il est formulé avec la dernière rigueur de logique. Voyons donc quelle représentation définitive on nous y donne de la personne historique du Christ et de son œuvre.

Le royaume imminent

M. Loisy continue à prendre comme base de sa construction systématique les déclarations par lesquelles Jésus semble annoncer l'imminence du royaume des cieux.

Ce royaume, prêché par le Sauveur, est toujours le règne de Dieu s'établissant dans le monde par un renouvellement de toutes choses et l'inauguration d'une ère éternelle de justice et de félicité. Jésus, nous dit-on, « se figurait les élus dans une atmosphère de joie et de paix, menant une existence analogue à ce qu'on imaginait être la vie des anges, sur une terre renouvelée, qui était comme un autre ciel[1]. » « Les hommes qui y auront part seront en chair et en os; ils ne se marieront pas, parce qu'ils seront immortels », mais leur félicité ne laissera pas d'être en partie matérielle. Du moins le critique assure-t-il que « ce n'est point par pure métaphore qu'on se les figure assemblés dans un festin[2] »; à l'entendre, « le festin du royaume, dans Matthieu, VIII, 11,

1. *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 236.
2. *Ibid.*, p. 238.

et le vin nouveau qu'on doit y boire, d'après Marc, xiv, 25, ne peuvent être considérés comme des métaphores significatives d'un bonheur purement spirituel[1] ».

Jésus donc aurait annoncé le royaume eschatologique, non comme devant venir au bout d'un long temps, ni même comme devant tarder quelques années, mais bien comme devant se réaliser sur le champ, « à l'improviste, sans signes précurseurs[2] ». « Le royaume n'est pas seulement à venir, il est prochain et il arrivera inopinément[3]. » Tout l'enseignement du Christ aurait été conçu en vue de cet avènement eschatologique, supposé « imminent[4] ». C'étaient « des instructions purement morales, et qui s'adressaient à l'individu pour le préparer immédiatement au royaume des cieux[5] »; des paraboles, où le Sauveur annonçait « en prophète le prochain accomplissement du royaume », au lieu d'envisager « en philosophe les conditions normales et indispensables d'un mouvement à réaliser dans l'histoire ultérieure de l'humanité[6] ».

Telle est l'idée qu'il faut se faire de l'Évangile de Jésus. Tout ce qui cadre avec ce programme est authentique. Tout ce qui ne s'y harmonise pas doit être déclaré produit du travail d'allégorisation et d'idéalisation que la tradition chrétienne a accompli sur les enseignements du Sauveur. Inauthenti-

1. *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 238, note 3.
2. *Ibid.*, p. 191.
3. *Ibid.*, p. 247.
4. *Ibid.*, p. 236.
5. *Ibid.*, p. 191.
6. *Ibid.*, p. 251. Cf. ci-dessus, p. 8-10.

ques donc les parties de discours ou les traits de paraboles qui montrent le dernier jour incertain, qui présentent le royaume comme devant tarder à venir, qui le font précéder d'événements intermédiaires tels que l'évangélisation de la Palestine ou du monde, le développement et la diffusion de l'Église, enfin qui décrivent les signes censés avant-coureurs de la venue du Fils de l'homme.

Ainsi, la parabole de l'Ivraie, qui suppose l'Évangile répandu dans le monde et contient une leçon à l'adresse des communautés chrétiennes constituées, doit être une création de l'Église primitive. C'est également à la tradition qu'il faut attribuer la parabole des Vignerons meurtriers, celle du Festin, dans Matthieu, celle des Mines, dans Luc, « où Jésus est censé avoir prophétiquement annoncé la ruine de Jérusalem, la conversion des Gentils, l'institution de l'Église[1] ».

Le célèbre passage de saint Matthieu où le Sauveur déclare établir son Église sur le fondement de Pierre « doit appartenir à une couche secondaire, probablement à la dernière couche du travail rédactionnel d'où est sorti le premier Évangile[2] ». Création encore de la tradition chrétienne, « les instructions précises et développées sur la conduite à tenir durant les persécutions », telles qu'on peut les trouver, « à la fois et dans le discours de mission compilé par Matthieu, et dans le discours apoca-

1. *Les Évangiles synoptiques*, p. 190.
2. *Ibid.*, t. II, p. 13.

lyptique par lequel les trois évangélistes ont voulu couronner la prédication du Sauveur[1] ».

Le Christ est « supposé avoir prescrit, soit durant sa vie mortelle, soit du moins après sa résurrection, de prêcher l'Évangile dans tout l'univers[2] » : cela aussi est à attribuer à l'idéalisation postérieure. De même, la sentence : « Je ne suis envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël » ; « il est sous-entendu que d'autres seront envoyés plus tard aux Gentils » ; or, cette idée est « étrangère à la prédication de Jésus[3] ». De même, la déclaration touchant l'évangélisation de la Palestine préalablement à l'arrivée du royaume : c'est une parole qui trahit la persuasion des apôtres « dans les années qui suivirent sa mort[4] ». De même, la description détaillée qu'on lui prête « de la série, assez longue et complexe, des faits qui doivent se produire entre sa mort et la consommation des choses[5] » : « l'énumération de tous ces signes contredit l'enseignement ordinaire et incontestable du Sauveur touchant le caractère subit et imprévu du grand avènement[6] ».

Quant à « l'introduction à la parabole des Mines, qui veut faire entendre que Jésus a lui-même prémuni ses disciples contre la croyance à la proximité de la *parousie* », c'est tout simplement « une erreur en histoire, et cette erreur n'est pas entièrement involontaire, l'évangéliste s'étant efforcé de

1. *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 190. Cf. ci-dessus, p. 89, note 2.
2. *Ibid.*, p. 191.
3. *Ibid.*, p. 230.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*, p. 191.
6. *Ibid.*, p. 99.

combattre l'impression que suggère le récit de Marc et que devait donner plus nettement encore la source du second Évangile, qu'il paraît avoir connue[1] ».

Une persuasion ferme et absolue de l'imminente arrivée du royaume, tel était donc le fond de la pensée de Jésus, telle la préoccupation générale qui inspirait sa prédication authentique, telle aussi par conséquent l'idée-mère de l'Évangile.

La messianité de Jésus

Quel rôle le Sauveur s'attribuait-il à lui-même ?

Toutes ses déclarations sur ce point, à en croire M. Loisy, seraient coordonnées à l'idée qu'il lui prête du royaume et à la place que cette idée est censée avoir tenue dans ses préoccupations. Jésus annonçait le royaume des cieux : or il pensait en être l'agent prédestiné, le roi et chef futur; il se croyait destiné à être le Messie, vicaire et lieutenant de Dieu.

« Tant qu'il prêche l'avènement du royaume, il n'est pas encore entré dans sa fonction providentielle, ni par conséquent dans le rapport où cette fonction doit le mettre à l'égard du Créateur. Il va de soi que sa propre condition devait changer tout autant, à proportion, que celle de tous les prédestinés au royaume; lui-même, en vérité, n'était pas plus Christ que ceux qui croyaient à sa parole n'étaient actuellement citoyens du royaume céleste; aussi bien qu'eux, il espérait du Père l'accomplis-

1. *Les Évangiles synoptiques*, p. 165-166.

sement des promesses ; en attendant, il se comportait en fils, pratiquant lui-même l'absolue confiance qu'il recommandait à ses disciples comme le premier et l'on peut dire l'unique devoir envers Dieu... Lui aussi méritait sa place dans le royaume céleste par sa foi au Dieu tout-puissant et miséricordieux[1]. »

Quand et comment Jésus a-t-il manifesté la conviction qu'il avait ainsi de sa messianité?

« Au point de vue de l'histoire, déclare le critique, deux points semblent assurés qui contredisent et annulent la plupart des indications explicites qui se rencontrent maintenant dans les textes. Jésus ne s'est avoué le Messie, même devant ses disciples, qu'à une période assez avancée de son ministère, et il a évité de se donner comme tel en public pendant toute la durée de sa prédication galiléenne; en allant à Jérusalem, il avait l'intention de se déclarer Christ, ou l'espérance d'être déclaré tel par la manifestation du royaume céleste; du moins est-ce en qualité de Messie, et en s'avouant tel, qu'il a été condamné à mort par Pilate, sur la dénonciation du sanhédrin[2]. »

Tout ce qui s'écarte de ces deux simples données doit être mis sur le compte du travail des idées chrétiennes.

Ainsi, les nombreux passages où l'on voit le Sauveur déclarer plus ou moins expressément sa messianité, en présence de la foule, au cours de son ministère galiléen, et, en présence de ses disciples,

1. *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 242.
2. *Ibid.*, p. 192.

dès les premiers temps de sa vie publique, ont dû subir l'influence de la tradition.

« Le rôle qui appartenait au Christ lui-même tenant une bien plus grande place dans la prédication apostolique, même dès les premiers temps, que celle que Jésus avait pu lui faire dans son enseignement, il est tout naturel que la théologie messianique et les premières ébauches de christologie aient marqué aussi de leur influence la tradition écrite des discours attribués au Sauveur. On a anticipé, en les multipliant, les déclarations messianiques. Ces déclarations sont en rapport avec l'anticipation générale de la gloire du Christ dans la carrière terrestre de Jésus[1]. »

Comme les titres de « Fils de Dieu » et de « Fils de l'homme », n'ont pu être pour lui que « des synonymes de Christ », le Sauveur n'a dû s'appliquer ces formules qu'en « de très rares occasions », et « la plupart des passages où elles se rencontrent ont chance d'appartenir à la glose traditionnelle de son enseignement[2] ». En particulier, l'usage du titre de Fils de l'homme ne paraît « probable que dans une mesure très étroite » ; « l'emploi de ce titre messianique appartient la plupart du temps aux rédacteurs évangéliques[3]. »

De même est-ce la tradition chrétienne qui a imaginé la proclamation de la messianité de Jésus par les démons, et représenté le Sauveur opé-

1. *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 192.
2. *Ibid* , p. 193.
3. *Ibid.*, p. 243, et note 3.

rant ses miracles en preuve de cette dignité messianique.

« Jésus a guéri beaucoup de démoniaques; mais les évangélistes, et Marc le premier, ont exploité ces guérisons en témoignage direct de sa messianité : ce sont les démons qui ont reconnu d'abord le Fils de Dieu sur la terre. Cette façon de tourner les miracles en preuve existe tout autant pour les autres genres de guérisons, bien qu'elle ait été moins remarquée. L'histoire du paralytique semble avoir été racontée d'abord comme un miracle de la foi; elle devient un argument messianique, et dans la bouche de Jésus lui-même, par la revendication pour le Fils de l'homme, c'est-à-dire pour Jésus déclaré Christ, du pouvoir de remettre les péchés[1]. »

C'est encore la légende ou l'idéalisation symbolique qui a inspiré « la scène messianique, désignée communément et à tort sous le nom d'entrée triomphale à Jérusalem, et qui est la manifestation du Messie sur le mont des Oliviers[2] ».

Enfin, tandis que la première tradition rattachait le sacre messianique à l'événement de la résurrection, qui, en faisant passer le crucifié dans la gloire immortelle, l'avait établi Messie et Seigneur, on en vint peu à peu à anticiper la consécration du Christ au cours même de sa vie. De là le récit actuel de la transfiguration. « Rien n'est plus facile à entendre » que ce récit, « si l'on suppose qu'il a été conçu d'abord comme la révéla-

1. *Les Evangiles synoptiques*, t. I, p. 183. Cf. ci-dessus, p. 152.
2. *Ibid.*, p. 110.

tion, faite aux principaux apôtres, de l'exaltation de Jésus dans la gloire qui correspondait à sa vocation[1] »; « s'il a son origine dans une vision du Ressuscité, il a été exploité pour l'élaboration messianique de l'Évangile, et, dans sa forme traditionnelle, il n'a pas été recueilli de la bouche des apôtres qui y ont part[2]. »

De là aussi le caractère propre des narrations qui concernent le baptême, la tentation, et même la naissance du Sauveur. « Dès que la manifestation messianique de Jésus était anticipée dans son ministère, il était indispensable qu'on en marquât le début, et il importait que ce début fût significatif. Par là s'expliquent la mise en scène du baptême et l'interprétation chrétienne des rapports que Jésus avait eus avec Jean. »

« Celui-ci prêchait le baptême de repentance en vue du royaume qui allait arriver. Jésus vint, comme beaucoup d'autres, se faire baptiser dans le Jourdain... La démarche de Jésus... devenait plutôt un embarras pour la foi grandissante, si on n'en relevait la signification. Il fut admis que le baptême de Jésus par Jean avait été vraiment le baptême du Christ, sa consécration messianique par la descente de l'Esprit divin, qui s'était dès lors emparé de lui. Par une adaptation facile de ce que le Baptiste avait réellement enseigné, on lui fit annoncer le Messie au lieu du royaume, ce qui faisait de lui le précurseur du Christ, et l'on supposa bientôt qu'il avait vu l'Esprit descendre sur Jésus, ou bien même

1. *Les Evangiles synoptiques*, p. 184; cf. t. II, p. 30.
2. *Ibid.*

qu'il n'ignorait pas sa qualité de Messie avant de le baptiser, et que la démarche du Sauveur était pour l'édification commune. »

« L'anticipation du sacre messianique entraîna celle de la tentation du Christ. Il était admis que le Messie devait lutter contre Satan et le vaincre... Il fut reconnu d'abord que la bataille suprême d'où il était sorti victorieux était la mort. Mais, si on le considérait comme Christ dès le baptême, on devait lui ménager aussitôt une rencontre avec le démon. De là cette grande scène de la tentation au désert, où les perspectives apocalyptiques et un sentiment très juste du véritable caractère de l'Évangile ont contribué au développement d'une donnée traditionnelle beaucoup plus simple[1]. »

Plus tard, et comme au dernier stade de l'évolution, « la consécration messianique » fut « reportée à la conception même de Jésus[2]. »

C'est ainsi que les « deux points », déclarés d'abord assurés en histoire, « contredisent et annulent », suivant l'expression de M. Loisy, « la plupart des indications explicites qui se rencontrent maintenant dans les textes ». Jésus ne se considérait pas comme « Messie en acte » au cours de sa carrière terrestre, et il ne s'est déclaré « Messie en expectative » que sur la fin de sa vie.

Quant à l'origine de sa conscience messianique, le critique convient qu'elle n'est pas à placer dans

1. *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 185-186.
2. *Ibid.*, p. 186.

la période de sa vie publique, décrite par nos documents.

« Les Évangiles, dit-il, ne contiennent pas réellement le témoignage d'une évolution qui se serait accomplie dans la conscience du Sauveur et dans sa manière d'apprécier le rôle qui lui était assigné par la Providence. Il n'y a guère de place pour une telle évolution dans le peu qu'a duré sa carrière publique. L'explication la plus naturelle de l'initiative qu'il prend, après que Jean-Baptiste est emprisonné, ne semble pas être qu'il a cru devoir se substituer simplement au prophète captif, mais qu'il pensait avoir qualité pour préparer l'avènement prochain du royaume, en étant le chef prédestiné. Le fond très simple des idées et des sentiments qui constituent son Évangile paraît acquis dès l'abord : conception purement religieuse et morale du royaume et des conditions qui peuvent y donner accès; conscience intime d'une autorité unique pour faire valoir cette conception et en amener l'accomplissement. Jésus arrive tout formé pour son rôle quand il commence à prêcher. Les obstacles qu'il a rencontrés ne lui ont rien appris sur le fond de sa mission ni sur les conditions essentielles de son exercice[1]. »

Néanmoins, pense M. Loisy, « ce fut probablement Jean-Baptiste qui, sans le vouloir, donna l'éveil à la vocation du Sauveur. La crise que traversait la Judée avait suscité un prophète. Jean prêchait le repentir et donnait le baptême pour la rémission des péchés, en vue du grand jugement qui allait s'ac-

1. *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 212-213.

complir, et du règne de Dieu qui allait venir... Jésus fut attiré comme les autres, et peut-être par un intérêt déjà plus puissant chez lui que chez tout autre pour ce règne de justice dont le Baptiste prédisait la venue imminente. »

« Il n'est pas certain... que l'instant même de son baptême lui ait apporté la révélation subite de sa vocation messianique. Ce rapport n'a rien d'impossible, mais il a pu aussi être établi ou du moins précisé par la tradition. Ce qui paraît le plus vraisemblable est que Jésus, de plus en plus dominé par la préoccupation du royaume céleste, a passé quelque temps dans la solitude; là il fut poursuivi par la conscience de plus en plus nette de sa propre vocation; un événement dont il ne pouvait manquer d'être frappé, la captivité de Jean-Baptiste, lui fit prendre un parti définitif : puisque le prophète du royaume était condamné au silence, il allait prendre sa place, et à un titre d'autant meilleur qu'il se sentait prédestiné lui-même au rôle d'agent principal dans le royaume, à la fonction de Messie[1]. »

« Que Jésus, dit ailleurs le critique, ait trouvé dans son baptême la révélation décisive de son rôle messianique, et que la conscience de sa filiation divine se soit emparée de lui avec une force qu'elle n'avait pas auparavant et qu'elle ne devait plus jamais perdre, c'est ce que l'on peut considérer comme le fondement solide du récit traditionnel. Mais que cette révélation fût en toute rigueur la première, qu'elle n'ait pas été complétée ultérieure-

1. *Les Evangiles synoptiques*, t. I, p. 206-207.

ment, la tradition, au fond, ne l'a jamais pensé, et la critique ne peut l'admettre. La révélation du baptême n'a pu être adressée qu'à une âme disposée à la recevoir ; d'autre part, la signification historique du récit de la tentation est que Jésus a dû s'instruire encore des conditions providentielles de sa vocation ; et l'on peut dire que cette instruction progressive, qui résultait en partie de l'expérience, a continué jusqu'à sa mort. »

« S'il était permis de risquer une hypothèse en matière si obscure, on pourrait dire que Jésus, dans l'humble maison de Nazareth, avait grandi en fils de Dieu, par la piété, par l'épanouissement de son âme pure sous le regard du Père céleste, sans que la préoccupation du grand rôle que le Fils de Dieu, le Messie, devait jouer dans le monde, entrât d'abord dans le commerce intime de cette âme avec Dieu ; cette préoccupation se serait fait jour plus tard, soit par la seule influence du messianisme commun, soit par le contrecoup de la prédication de Jean annonçant l'avènement prochain du royaume de Dieu ; quoi qu'il en soit, la rencontre avec Jean est une circonstance tout à fait appropriée à la révélation définitive ; c'est là, auprès du prophète qui se donnait lui-même comme le précurseur du Messie, ou tout au moins comme le héraut du royaume céleste, que Jésus, déjà fils de Dieu par la conscience intime de son union avec le Père céleste, eut l'intuition suprême de sa mission providentielle, et qu'il se sentit le Fils de Dieu, le Messie promis à Israël. Comment il accomplirait cette mission, c'est ce que l'avenir devait peu à peu lui apprendre, et les

conditions morales de son rôle sont celles qui lui sont apparues d'abord le plus nettement[1]. »

Telle est donc l'idée que Jésus se serait faite de son rôle, et la manière progressive dont il a dû en prendre conscience.

La divinité du Christ

Celui qui a pris ainsi progressivement conscience de sa destinée et qui, d'autre part, s'est trompé si gravement sur la proximité du royaume, ne pouvait être personnellement qu'un simple homme, et lui-même n'a pas dû se déclarer autre chose. Il se distingue parfois de Dieu et paraît s'envisager avec lui dans le même rapport que les autres mortels : ce sont ces déclarations qui doivent être interprétées en pleine rigueur; leur portée, si profondément humaine, exprime la vraie et unique réalité de l'histoire; à cela il faut ramener, de gré ou de force, tout le reste.

Donc, non seulement « Jésus ne s'est jamais donné comme la manifestation historique d'un être qui subsistait en Dieu avant de se révéler aux hommes[2], » mais il ne s'est pas non plus déclaré Fils de Dieu dans un autre sens que celui de Messie. Il était « fils de Dieu en tant que prédestiné à la royauté messianique »; « il l'était aussi par le sentiment intérieur qui l'unissait à Dieu auteur de cette vocation »; il ne l'était pas en vertu d'une participation réelle à la nature divine. Les textes qui insi-

1. *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 408.
2. *Ibid.*, p. 193. Cf. ci dessus, p. 106, 153.

nuent l'idée de sa consubstantialité avec Dieu, en particulier « les passages où le Père et le Fils sont mentionnés ensemble, sans autre addition », doivent être déclarés non authentiques [1].

Telle la parole : « Nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils, ni le Fils si ce n'est le Père », où « l'identification du Christ à la sagesse éternelle est implicitement énoncée [2]. » « Bien que Père et Fils ne soient pas uniquement des termes métaphysiques, et qu'ils représentent ici Dieu et le Christ, l'emploi du mot Fils, sans autre complément, est extraordinaire dans la bouche de Jésus ; il appartient au langage de la tradition, non à celui du Sauveur; il désigne le Christ immortel, on peut même dire éternel. La connaissance réciproque du Père et du Fils n'est pas davantage présentée comme une relation née dans le temps, et se réalisant actuellement ; elle a le caractère supra-historique des assertions analogues qu'on trouve dans le quatrième Évangile ; elle n'exprime pas la préexistence, mais elle la suppose. Cette déclaration traduit la foi de la communauté chrétienne [3]. »

Tel est encore le passage : « Quant à ce jour et à l'heure, personne ne les connaît, pas même les anges dans le ciel, ni le Fils, mais (seulement) le Père ». « Là aussi on peut penser à une glose de la tradition ou de l'évangéliste [4]. » « Dans les circonstances de la prédication évangélique, la simple

1. *Les Évangiles synoptiques*, p. 243 et note 1. Cf. ci-dessus, p. 10, 65, 153.
2. *Ibid.*, p. 194. Cf. ci-dessus, p. 65.
3. *Ibid.*, p. 909.
4. *Ibid.*, note 1.

assertion du secret du Père devait suffire, et l'emploi absolu du mot Fils, pour désigner le Sauveur, n'appartient pas au langage de Jésus ni à celui de la tradition évangélique primitive. S'il n'avait pas été ajouté par l'évangéliste, c'est le passage tout entier qui deviendrait suspect[1]. »

Telle encore la parabole des Vignerons meurtriers, où Jésus est représenté comme le Fils, envoyé par Dieu aux locataires de sa vigne, c'est-à-dire aux Juifs, qui le mettent à mort, et, pour ce fait, ont leur châtiment prédit. « Le récit, remarque M. Loisy, n'est pas une vraie parabole, mais une allégorie », complétée d'une prophétie. « Sans doute l'allégorie et la citation prophétique qui la complète appartiennent à une tradition ancienne, antérieure à la rédaction définitive de nos Évangiles : elles ne sont pas, pour cela, garanties comme paroles du Christ. » « Allégorie et prophétie représentent l'idée que la génération apostolique avait de la mission du Christ : Fils de Dieu, envoyé par le Père, tué par les chefs de la nation juive, et glorifié au ciel par sa résurrection ». « Dans sa forme traditionnelle, l'allégorie des Vignerons paraît être un morceau d'apologétique chrétienne; elle accuse les mêmes tendances, et peut-être appartient-elle à la même couche de rédaction que les passages où le Sauveur décrit les circonstances de sa propre mort et de sa résurrection[2]. »

S'agit-il maintenant du récit fait par saint Matthieu de la confession du chef des apôtres à Césarée, c'est

1. *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 438.
2. *Ibid.*, p. 318-319.

à l'évangéliste qu'il faut attribuer « l'antithèse entre le Fils de l'homme, dans l'interrogation de Jésus, et le Fils du Dieu vivant, dans la réponse de Simon-Pierre. Il tient à signifier que le Fils de l'homme est le Fils de Dieu, que l'humanité réelle du Sauveur est compatible avec sa divine origine. Antithèse instructive par rapport à la théologie de Matthieu, et à sa façon d'entendre le titre messianique de Fils de l'homme[1]. »

Il faut en dire autant de la question que Jésus est censé poser aux scribes sur le Christ fils de David. On peut croire que le Sauveur s'était contenté d'insinuer que « le Christ n'a pas besoin d'être fils de David, et que sa dignité vient de plus haut ». Mais « les évangélistes ne s'en tiennent pas là ». « Matthieu, ici comme dans le récit de la confession de Pierre, semble opposer le Fils de David, ou le Fils de l'homme, au Fils de Dieu, qui est le Seigneur, qui est Christ, parce qu'il est Fils de Dieu. Sans formuler la même antithèse, Luc a dû avoir à peu près la même idée : ce n'est pas seulement de David que Jésus est fils, mais de Dieu, et cette filiation prime l'autre[2]. »

De même faut-il mettre au compte de la tradition chrétienne la scène du jugement devant Caïphe, où l'on voit Jésus accusé de blasphème pour s'être déclaré Fils de Dieu.

« Selon les deux premiers Évangiles, la réponse de Jésus est considérée par le grand-prêtre comme

1. *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 3.
2. *Ibid.*, p. 363.

blasphématoire[1]. » Or, « dire : « Je suis le Christ », n'était pas blasphémer. Ce n'était pas prononcer sacrilègement le nom de Dieu que de dire : « Je suis le Fils de Dieu », à moins qu'on ne s'en tînt pas à l'idée morale et religieuse de la filiation, et qu'on n'y joignît quelque idée métaphysique, plus conforme à l'esprit de la gentilité qu'à celui du judaïsme, l'incarnation d'un être qui était, pour ainsi dire, quelque chose de Dieu, en sorte que l'affectation d'un semblable rapport avec Dieu, de la part de Jésus, pût être interprétée comme injurieuse à la majesté divine. Rien de plus facile à expliquer si la scène a été conçue par l'évangéliste ou dans la tradition chrétienne[2]. »

En tout cas, l'accusation de blasphème « s'explique beaucoup mieux par rapport à la théologie de Marc et de Matthieu que par la vraisemblance de l'histoire ». En effet, « les membres du sanhédrin sont dits s'être accordés avec Caïphe sur la question du blasphème, et avoir condamné Jésus à la peine de mort, conformément à la loi du Lévitique. Mais, d'après cette loi, le blasphémateur devait être lapidé. Or Jésus a été crucifié, il a subi ce genre de supplice parce qu'il avait été condamné par l'autorité romaine, dans un procès régulier, où le thème de l'accusation n'était pas un blasphème contre Dieu par affectation de privilège divin, mais la prétention messianique à la royauté d'Israël ». Donc le procès devant le sanhédrin a été « supposé »; et l'on attribue à cette assemblée « une condamnation qu'elle

1. *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 609.
2. *Ibid.*, p. 604.

n'a pas réellement portée ». « Il est de toute vraisemblance que l'idée du blasphème, comme toute la mise en scène du jugement devant Caïphe, a été conçue en vue de cette condamnation. »

Sous quelle influence s'est opéré ce travail ? « La tradition chrétienne aura senti de très bonne heure la nécessité apologétique de présenter le supplice de Jésus comme uniquement imputable aux Juifs : il importait à la nouvelle religion que son fondateur ne parût pas avoir été condamné par une juste sentence de Pilate; d'autre part, il était fort délicat d'accuser de prévarication Pilate lui-même, et il était impossible de nier que la sentence de mort eût été rendue par lui ; restaient les dénonciateurs et les accusateurs du Christ, les Juifs, adversaires du christianisme naissant, détestés eux-mêmes dans le monde païen ; rien n'était plus facile que d'élargir leur rôle, de façon à transporter de Pilate sur eux la responsabilité entière du jugement rendu contre Jésus; à cette fin, l'on aura supposé tout le procès devant Caïphe, avec la sentence capitale que le gouverneur n'aurait qu'à confirmer, et, dans le procès devant Pilate, on aura exploité, sinon introduit, l'épisode de Barabbas, de façon que le gouverneur romain ne semblât pas seulement avoir laissé exécuter un jugement dont il n'était pas l'auteur, mais avoir fait tout le possible pour que ce jugement fût frustré de son effet. Ainsi le supplice du Christ n'était pas une action de la justice romaine, ce n'était que le crime des Juifs[1]. »

Dès lors que le Sauveur n'a aucunement prétendu

1. *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 609-610.

se faire l'égal de Dieu, il n'est pas à croire qu'il se soit jamais donné comme le juge futur des vivants et des morts. « La description finale du grand jugement », telle qu'elle se trouve en saint Matthieu, « doit avoir été conçue par l'évangéliste lui-même[1]. »

« Autant qu'on peut le conjecturer, Jésus ne se figurait pas le jugement de Dieu comme une grande séance où le sort de l'humanité tout entière serait débattu, et où chacun recevrait en présence de tous la sentence qui déciderait de son sort pour l'éternité. Il concevait plutôt une sorte de sélection qui s'opérerait inopinément et en un clin d'œil sur les hommes alors existants ; les justes seraient comme ravis à Dieu, transportés au lieu de la félicité messianique, mués en êtres immortels, tandis que les autres seraient abandonnés sans doute à leur châtiment, à un état de mort qui n'excluait pas la douleur. Les justes défunts ressusciteraient en même temps[2]. »

Dans cet « acte préliminaire à l'institution du royaume, le discernement des élus, il ne semble pas s'être attribué de fonction spéciale : Dieu seul est juge souverain des vivants et des morts. Tout au plus le Christ se présente-t-il en témoin qui reconnaît au besoin ceux qui, par leur conduite à son égard, ont mérité la récompense ou les châtiments éternels[3]. »

Enfin la déclaration si absolue qui est rapportée

1. *Les Evangiles synoptiques*, t. I, p. 134.
2. *Ibid.*, p. 237.
3. *Ibid.*, p. 241-242.

à la fin du grand discours eschatologique, touchant « les paroles qui ne passeront pas », ne peut pas davantage avoir été prononcée par le Sauveur. « Jamais le Christ de l'histoire n'aurait dit : Le ciel et la terre passeront, mes paroles ne passeront point : ces paroles formaient probablement la conclusion du document apocalytique », qui doit être à la base du discours actuel, « et étaient censées dites par Dieu même », non par le Christ[1].

Jésus n'a été qu'un homme, et il n'a jamais revendiqué pour lui les prérogatives de Dieu.

Les miracles évangéliques

Simplement homme et victime de l'erreur grossière que nous savons, le Sauveur a dû avoir une existence très humaine et très ordinaire. Il n'y a à chercher dans sa vie ni miracle proprement dit, ni manifestation surnaturelle, ni prédiction véritable, ni rien de surhumain. Tout ce qui s'y constate de transcendant doit être étranger à l'histoire et le produit de la foi.

Rien de plus simple que son ministère, malgré quelques apparences. En même temps qu'il prêchait la bonne nouvelle du royaume prochain, il opérait des guérisons.

« Il en faisait presque malgré lui. Dès son premier séjour à Capharnaüm, on lui amène des malades à guérir. Sa propre popularité l'effraie; il craint que le thaumaturge ne fasse tort en lui au prédicateur du royaume, et il s'éloigne de Capharnaüm.

1. *Les Évangiles synoptiques*, p. 99. Cf. t. II, p. 436.

Vaine précaution. L'élan une fois donné, le mouvement ne s'arrête pas; Jésus veut prêcher et convertir, il faut qu'il guérisse. Pourrait-il se refuser au soulagement que Dieu opère par ses mains? Il agit avec une efficacité particulière sur la catégorie de malades que l'on regardait comme spécialement possédés du démon, les malheureux atteints d'affections nerveuses et de troubles cérébraux, de dérangements d'esprit. Il leur parlait avec autorité, ordonnant aux démons de les laisser, et le calme revenait, au moins pour un temps, dans ces âmes inquiètes[1]. »

« Jésus a guéri beaucoup de démoniaques. » « La réalité de ces cures est attestée par le fait que les adversaires de Jésus ont été obligés d'en chercher une explication. » Mais « les récits particuliers qui nous ont été transmis ne sont aucunement des procès-verbaux authentiques de ce qui advint en telle ou telle occasion. Ils ont été transposés, corrigés, amplifiés selon le goût des évangélistes, l'intérêt de l'édification, les besoins de l'apologétique[2]. »

D'autre part, s'il n'est « pas douteux que Jésus ait fait, pendant le temps de sa prédication, un certain nombre de cures merveilleuses », « on doit remarquer cependant que les récits évangéliques, nonobstant le développement légendaire qu'on y discerne sans difficulté, sont relativement sobres sur cette matière. Les miracles sont peu nombreux; il est vrai qu'on en signale en bloc un grand nombre

1. *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 207-208.
2. *Ibid.*, p. 183. Cf. ci-dessus, p. 170.

qu'on ne raconte pas; mais il est évident que les cas extraordinaires, qui avaient frappé l'esprit des disciples, étaient faciles à compter[1]. »

Il n'est pas moins évident que seules les guérisons qui peuvent s'expliquer par le prestige de la personne du Sauveur et son « influence » particulière sur les infirmes, sont à maintenir en histoire. Les miracles qui échappent à cette explication, tels que guérisons de maladies incurables, résurrections de morts, prodiges accomplis sur les éléments, ne peuvent qu'être mis sur le compte de la tradition chrétienne.

Ainsi l'on peut reconnaître une certaine historicité à la guérison de la belle-mère de Simon Pierre, mais à condition de l'interpréter bien. « Jésus s'approche de la gisante pour la saluer, et il lui prend la main en l'aidant à se lever... Marc ne dit pas que Jésus ait manifesté l'intention de la guérir, et Matthieu a dû rencontrer le sens du récit primitif en faisant entendre que la femme avait été délivrée de sa fièvre, parce que Jésus avait touché sa main. C'est le salut du Sauveur, l'impression puissante de sa personne, de sa voix et de son geste, qui ont rendu la santé à la belle-mère de Simon[2]. »

« Une anecdote comme celle de l'aveugle de Jéricho pourrait être purement légendaire ou symbolique; si le fait est réel, il sera toujours impossible à l'historien d'en déterminer les conditions précises[3]. » Le critique croit pouvoir inférer que « ce

1. *Les Evangiles synoptiques*, p. 182-183.
2. *Ibid.*, p. 455.
3. *Ibid.*, p. 110.

n'était pas un aveugle de naissance, mais un homme qui avait une maladie d'yeux[1] », comme pour insinuer qu'une telle maladie avait pu céder plus aisément à la parole puissante du Sauveur.

Matthieu raconte ailleurs la guérison de deux autres aveugles; tout donne à « penser que ce miracle est le même au fond que celui des aveugles de Jéricho, quoique l'évangéliste présente le fait comme distinct[2] » : il doit recevoir la même interprétation.

Pareillement, « en l'état des témoignages, il n'est pas possible de déterminer au juste le caractère des infirmités dont le sourd-muet de la Décapole et l'aveugle de Bethsaïde ont été guéris[3]. » « Quelques-uns, observant que le sourd-muet n'aurait guère pu parler correctement du premier coup, ont supposé que ce sourd n'était pas tout à fait muet; autant vaudrait dire qu'il n'était pas non plus tout à fait sourd, et que son infirmité ne venait pas de naissance[4] ». On peut en dire autant de l'aveugle : « puisqu'il reconnaît tout de suite les choses qu'il voit, observent les commentateurs, il n'était pas aveugle de naissance[5]. »

Une guérison de lépreux est rapportée au début du ministère galiléen. « Le gros du récit n'a aucunement les apparences d'une fiction » ; mais « les données évangéliques sont insuffisantes pour la discussion rigoureuse du cas, au point de vue médical[6]. »

1. *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 251.
2. *Ibid.*, t. I, p. 830.
3. *Ibid* , p. 1009.
4. *Ibid.*, p. 982.
5. *Ibid.*, p. 1008.
6. *Ibid.*, p. 466.

A la suite de la parabole du figuier stérile, Luc raconte l'histoire de la femme courbée, redressée par Jésus. « Les Pères qui ont vu dans la femme qui se dresse vigoureuse, après avoir été longtemps courbée sous le poids de son infirmité, l'image de l'Église primitive, opposée au figuier desséché de la synagogue, ont peut-être rencontré, sans l'avoir cherchée, la pensée qui a présidé à l'arrangement de ces morceaux[1]. »

Quant à l'anecdote des dix lépreux, c'est « comme un doublet allégorique de la guérison du lépreux qui a été rapportée antérieurement. » Les lépreux sont guéris à distance « parce que le Christ n'a pas guéri par contact la lèpre des Samaritains et des Gentils; il ne leur a pas apporté lui-même l'Évangile du salut. » Dans le samaritain reconnaissant, l'auteur a vu sans doute « la figure des Gentils dociles à la prédication apostolique, et dans les neuf Juifs ingrats la figure du judaïsme oublieux des miracles accomplis par le Sauveur, et indocile à sa parole. » En somme, « les dix lépreux doivent être rangés dans la même catégorie » des fictions symboliques « que le ressuscité de Naïn, et que la femme et l'hydropique guéris le jour du sabbat[2]. »

L'historicité des récits de résurrections ne saurait évidemment être plus grande que celle des guérisons de malades.

Peut-être le miracle de Naïn ne manque-t-il pas totalement de base traditionnelle. « La mention du lieu semblerait attester que le souvenir d'un fait

1. *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 117.
2. *Ibid.*, p. 181-182.

miraculeux se rattachait au nom de Naïn. » « Du moins doit-on reconnaître que ce fait ne présentait pas, dans la tradition, la consistance des miracles communs aux trois Synoptiques. Le caractère de la rédaction porte à croire que Luc n'a pas trouvé le récit tout rédigé,... mais qu'il aura exploité et développé une simple indication de la tradition orale, ou d'un document écrit non primitif, afin de montrer en Jésus le maître de la vie, qui ressuscite Israël dans l'Église, et qui conduit les hommes à l'immortalité. »

Au point de vue de l'évangéliste, « la veuve désolée représente la fille de Sion, Jerusalem, menacée de perdre Israël, son fils unique, et le perdant en effet, pour le recouvrer miraculeusement par la puissance de Jésus. Grâce à lui, les promesses de Dieu ne sont pas vaines, et la mère qui a pleuré son fils mort peut le voir encore vivant. » « La réflexion sur le bruit que fait le miracle en Judée et même au dehors... doit être en rapport avec l'interprétation allégorique du fait. C'est beaucoup moins la résurrection d'un jeune homme de Naïn que la naissance du christianisme, qui a fait tant de bruit en Judée et au dehors[1]. »

La résurrection de la fille de Jaïr, mêlée à la guérison de l'hémorrhoïsse, se rapporte également à un fait réel, mais qui dans nos narrations présentes se trouve considérablement transformé. « Dans la pensée des évangélistes, il s'agit d'une mort réelle, mais passagère, on pourrait presque dire guérissable, et qui, pour cette raison, doit plutôt être appelée

1. *Les Evangiles synoptiques*, t. I, p. 655-657.

un sommeil qu'une mort. » « La mort de la fille de Jaïr ne peut plus être vérifiée; elle ne l'a jamais été par une constatation rigoureuse; l'hypothèse d'une mort apparente, longue syncope ou léthargie, est la seule admissible et peut s'autoriser des paroles du Sauveur[1]. »

Jésus défend de raconter ce qui est arrivé. C'est, sans doute, « pour qu'on ne fasse pas bruit du miracle, et qu'on ne le prône pas comme une résurrection ». Néanmoins, « il faut avouer qu'une difficulté résulte, pour l'historien », de cette « recommandation du silence », qui, malgré tout, « n'est pas naturelle, et pourrait faire suspecter la réalité du fait. Après la transfiguration, l'on retrouvera la même recommandation adressée aux mêmes disciples; et l'on verra plus loin, par la critique des autres récits où figurent Pierre, Jacques et Jean, que la mention des trois apôtres n'est pas une garantie d'historicité. Une tradition comme celle qui a pour objet les miracles de Jésus est inévitablement légendaire. Tout ce qu'on peut dire sur la guérison de l'hémorrhoïsse et la résurrection de la fille de Jaïr, c'est que ce ne sont probablement pas des mythes, et que les récits procèdent d'incidents réels[2]. »

Quant aux prodiges censés accomplis sur la nature inanimée, quelques-uns peuvent aussi procéder de faits réels, mais grossis et transformés; ce que les uns et les autres contiennent d'essentiellement miraculeux ne peut provenir que de l'idéalisation légendaire ou symbolique.

1. *Les Evangiles synoptiques*, t. I, p. 823-824.
2. *Ibid.*, p. 825-826.

Le miracle de la tempête apaisée a été commenté allégoriquement par plusieurs Pères. « Tertullien dit que la barque dans laquelle le Sauveur monte était la figure de l'Église, qui est agitée dans le siècle comme en une mer, par les flots des tentations et des persécutions; que le Seigneur est comme endormi à cause de la patience qu'il fait paraître dans le temps de cette vie; mais que, dans la fin des temps, étant comme réveillé par les prières des saints, il arrêtera la fureur du siècle et rendra le calme à ses serviteurs. »

D'après M. Loisy, « il y a déjà quelque chose de cette interprétation allégorique dans l'esprit même de la narration, et sans doute aussi dans la pensée des évangélistes; mais, si l'on peut soupçonner quelque arrangement dans le tableau, la vraisemblance des traits principaux et le lien qui rattachait ce fait au suivant dans la tradition primitive ne permettent guère d'en contester l'historicité substantielle. Alléguer que la nature est aveugle et sourde serait puéril, attendu que, la question du miracle écartée, on ne saurait prouver que la succession de ces trois incidents : tempête, menace de Jésus, apaisement de la tempête, soit impossible et n'ait pas été réelle[1]. »

« Il peut » donc « y avoir un incident réel derrière le récit de la tempête apaisée, mais il n'y en a probablement pas derrière l'histoire de Jésus marchant sur la mer[2]. » « On peut douter », en effet, que ce miracle, « qui double, à certains égards, celui de

1. *Les Evangiles synoptiques*, t. I, p. 798.
2. *Ibid.*, p. 183.

la tempête apaisée », « se fonde sur un incident particulier du ministère galiléen. » Il « pourrait avoir été raconté d'abord du Christ ressuscité, et avoir quelque parenté d'origine avec la pêche miraculeuse de Jean[1]. » C'est un récit que l'on peut dire « purement symbolique[2]. »

« Jésus s'est éloigné des disciples, et il est allé sur la montagne prier, comme il doit quitter les siens pour monter au ciel, aller à Dieu. Les disciples naviguent sans lui fort péniblement, et n'arrivent pas au terme, comme l'Église primitive a été en peine de sa destinée, au milieu des difficultés qu'elle rencontrait, et dans l'attente du Seigneur, qui ne venait pas. Les disciples, après la passion et avant qu'ils eussent foi à la résurrection, étaient dans la situation de la barque immobilisée au milieu des flots; mais Jésus est venu à eux, et c'était bien lui, quoiqu'ils eussent cru d'abord être dupes de leur imagination ou voir un fantôme. Ainsi en est-il pour le grand avènement. Jésus semble avoir oublié ses fidèles et l'on dirait qu'il va passer devant la barque de Pierre sans la voir; mais cette indifférence n'est qu'apparente; il viendra, et ce sera la paix; il viendra sur les nuées, comme il marche sur les eaux[3]. »

Il est probable que le récit de la pêche miraculeuse raconté par Luc, comme celui qui se retrouve dans l'appendice de Jean, appartient à une tradition ancienne, concernant la première apparition du Christ ressuscité, en rapport avec la réhabilitation

1. *Les Evangiles synoptiques*, p. 109.
2. *Ibid.*, p. 939.
3. *Ibid.*, p. 944-945.

ou la seconde vocation du prince des apôtres. Luc « aura voulu adapter ce miracle à la vocation de Pierre comme disciple, moins pour le prodige considéré en lui-même que pour la signification symbolique qu'il était possible d'y trouver. »

« La métaphore des « pêcheurs d'hommes » induisait à interpréter en allégorie cette histoire de pêche, et Luc l'a encadrée de façon à en développer le symbolisme. Le Sauveur dans la barque, instruisant les Galiléens, figure la prédication de l'Évangile aux Juifs; l'ordre donné à Simon d'avancer en pleine mer, où se fait une pêche abondante, figure la prédication aux Gentils. La réflexion de Pierre sur l'inutilité du travail antérieur » est « sans doute une allusion à l'insuccès de la prédication apostolique auprès des Juifs, à l'hésitation momentanée de Pierre devant la question des Gentils, et au parti qu'il prend, dans les Actes, d'après une révélation divine, de se rendre à la prière de Cornélius. » L'effroi des pêcheurs est « une crainte religieuse devant le miracle, c'est-à-dire, au fond, devant le succès de la prédication apostolique chez les Gentils[1]. »

Il va sans dire que le miracle du figuier desséché « n'a pas de réalité[2]. » Le récit met en action la parabole du figuier stérile, allégoriquement interprétée[3]. « La parabole de Luc », en effet, « était très facile à tourner en allégorie. Une fois entendue de la sorte, elle devait être mise en rapport avec les

1. *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 445-446.
2. *Ibid.*, p. 110.
3. *Ibid.*, p. 184.

faits du ministère hiérosolymitain, et d'autant plus facilement que son application primitive concernait le résultat final de la prédication du Sauveur. La visite du propriétaire au figuier devenait le séjour de Jésus à Jérusalem. De là à raconter la visite au figuier comme un incident réel, coïncidant avec le premier acte du ministère hiérosolymitain, la visite au temple, il n'y avait qu'un pas, et ce pas a été franchi[1]. »

« L'anecdote du didrachme et du poisson semble présenter plus de garanties que la plupart des récits propres au premier Évangile ; sauf le trait singulier du miracle, on peut croire que cette anecdote ne vient pas seulement d'une tradition orale assez sûre, mais d'une des sources primitives de l'histoire évangélique[2] ». Sauf pourtant « le trait singulier du miracle », car ce « miracle de la pièce de monnaie trouvée dans la bouche du poisson est enfantin; on peut l'expliquer aisément par une fausse interprétation de la donnée traditionnelle[3]. »

« Il est probable que le miracle, qui tient si peu de place dans le récit, y a été, en effet, surajouté, et que, dans la rédaction primitive, Jésus disait à Pierre d'aller pêcher et de *trouver*, c'est-à-dire de *gagner* ainsi le statère qu'il donnerait aux collecteurs. L'évangéliste, ou peut-être un glossateur, aura pensé que Pierre devait *trouver* le statère dans la bouche du poisson[4]. »

1. *Les Évangiles synoptiques*. t. II, p. 286.
2. *Ibid.*, t. I, p. 131.
3. *Ibid.*, p. 139.
4. *Ibid.*, t. II, p. 66.

Enfin, « les deux récits de la multiplication des pains sont une instruction symbolique dont le thème a été fourni par l'Ancien Testament; il est peu croyable que l'un ou l'autre de ces récits ait jamais trouvé place dans la prédication d'un apôtre, bien qu'ils aient pu être mis en circulation avant la mort de Pierre et des principaux disciples[1]. »

« Selon plusieurs critiques, il y aurait, à l'origine de cette histoire, un fait naturel dont les témoins ne se seraient pas rendu compte ». Mais « aucun trait de la description ne favorise cette hypothèse. » « L'idée d'un récit fictif, simplement imité de l'Ancien Testament, n'est pas plus satisfaisante que l'interprétation naturaliste; car ni l'histoire de la manne et des cailles, ni celle d'Élie chez la veuve de Sarepta, ni les miracles d'Élisée ne peuvent être considérés comme le type qui aurait suggéré la narration évangélique. Ces histoires ont pu influencer la rédaction, elles n'en ont pas fourni le sens général. »

C'est du côté de la signification symbolique « qu'il faut chercher l'explication du récit et de la tradition qui le supporte ». Le sens général de la narration « est celui que développe le quatrième Évangile, où la multiplication des pains n'est pas précédée d'un discours de Jésus, mais en tient la place, et où ce miracle néanmoins ne figure pas seulement l'alimentation des âmes par la parole, mais aussi le mystère chrétien dans l'eucharistie. Les deux idées sont associées dans le symbole du pain de vie. » « La signification des douze corbeilles de restes a

1. *Les Evangiles synoptiques*, t. I, p. 183-184; cf. p. 109.

dû être primitivement en rapport avec l'idée de la parole perpétuellement inépuisable et féconde ». « Le rôle des disciples a plus de signification à l'égard de la parole qu'à l'égard de l'eucharistie. Ce ne doit pas être pour la vérité de la chronologie que la multiplication des pains suit la mission des apôtres. Les disciples distribuent le pain que Jésus leur a donné, en annonçant l'Évangile qu'il leur a confié, et le salut qu'ils apportent demeure encore après qu'ils l'ont communiqué. »

« L'hypothèse critique d'une comparaison entre la nourriture spirituelle par la parole, et la nourriture corporelle par le pain, ou d'une métaphore où celle-ci représentait celle-là, et qui aurait été ensuite développée en récit tendant, sans y réussir entièrement, à en faire un épisode de la vie de Jésus, n'est donc pas à écarter d'une manière absolue, car elle a un fondement dans les textes. On peut douter que l'origine de la tradition soit mieux expliquée si l'on joint à cette hypothèse, où il entre une part de certitude, l'hypothèse naturaliste, qui est une pure conjecture. Mais on doit aussi admettre une imitation de l'Ancien Testament. En tout cas, la mesure d'allégorie qui apparaît dans la narration, et celle, beaucoup plus considérable, qui se laisse deviner avec vraisemblance, ne permettent pas de définir l'incident qui aurait donné lieu au récit de la multiplication des pains, supposé qu'un tel incident, et non une parole du Christ, combinée avec le souvenir de repas communs présidés par lui, soit le point de départ de la tradition. La question de possibilité n'a pas besoin d'être discutée. A lire le

premier narrateur, on se douterait à peine qu'il s'agit d'un miracle, le récit flottant, pour ainsi dire, et très consciemment, entre le symbole et la réalité[1]. »

Telle est donc l'idée qu'il faut se faire des miracles censés accomplis par Jésus. Le Christ historique ne ressemble guère au thaumaturge transcendant que présentent les Évangiles.

La Conception virginale

Mais, s'il faut rayer ainsi de l'histoire de Jésus les prodiges qui dépassent essentiellement la puissance de l'humanité, à plus forte raison doit-on s'inscrire en faux contre ce qui nous est raconté de sa naissance surnaturelle.

« Il ne semble pas », en effet, que les récits de Matthieu sur cet objet « aient le moindre fondement historique[2]. » Ce sont de « pieuses fictions » qui ont dû « se former d'abord dans un petit cercle, et se répandre de là dans les communautés chrétiennes[3]. »

« Le caractère fictif des récits de l'enfance est moins apparent dans le troisième Évangile que dans le premier... Il paraît cependant impossible de leur reconnaître une plus grande valeur de fond. Les imitations de l'Ancien Testament sont flagrantes. L'annonciation et la naissance de Jean-Baptiste sont un produit de l'imagination légendaire, et les

1. *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 936-938.
2. *Ibid.*, p. 139.
3. *Ibid.*, p. 197. Cf. ci-dessus, p. 104, 111, 157.

noms même de ses parents pourraient bien n'appartenir pas plus à l'histoire que le personnage de l'ange Gabriel. L'annonciation du Sauveur et sa naissance à Bethléem n'offrent pas plus de garanties... Il est douteux que l'anecdote de Jésus à douze ans repose sur un souvenir authentique. Les deux premiers chapitres de Luc intéressent l'histoire des croyances chrétiennes, non l'histoire du Christ[1]. »

« L'ensemble des anecdotes, y compris celle de Jésus à douze ans, n'a rien qui dépasse les facultés moyennes d'invention des hagiographes populaires à toute époque et en tout pays. Aussi bien la légende n'appartient-elle pas à quelque grand courant de la pensée chrétienne. » Comme celle de Matthieu, « elle a souri d'abord à la piété d'un groupe restreint, et elle s'est répandue peu à peu, parce qu'elle flattait la piété commune, et que nulle tradition positive n'y contredisait[2]. »

Comment s'est formée la légende ? M. Loisy nous en retrace avec précision les étapes progressives.

A l'entendre, les témoins de la vie de Jésus n'avaient eu « aucune répugnance » à lui attribuer « une origine semblable à celle de tous les hommes[3]. » La tradition historique de l'Évangile « connaissait Nazareth comme patrie de Jésus, Joseph et Marie comme ses parents[4]. » « Quand il se mit à annoncer le prochain avènement du royaume céleste, sa mère Marie était restée seule à la tête

1. *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 169.
2. *Ibid.*, p. 197.
3. *Ibid.*, p. 195.
4. *Ibid.*, p. 197.

d'une famille qui paraît avoir été assez nombreuse[1].» « A s'en tenir au récit de Marc », qui représente la forme la plus ancienne de l'histoire évangélique, non encore compliquée par la théologie de la conception virginale, « on devrait supposer que Jésus, né dans une nombreuse famille, avait des frères et sœurs plus âgés ou plus jeunes que lui[2]. »

Cependant, « la tradition messianique » réclamait d'abord « que le Christ descendît de David, et qu'il naquît à Bethléem ». Or « les généalogies qui nous ont été conservées par Matthieu et par Luc, élaborées dans des cercles où l'on ne soupçonnait pas la conception virginale du Christ, n'ont pas d'autre objet que de rendre sensible cette filiation davidique, en la déduisant, par une chaîne ininterrompue, depuis David jusqu'à Joseph, et par Joseph jusqu'à Jésus lui-même[3]. » En même temps, « une conjecture très artificielle et médiocrement heureuse sert à expliquer comment Jésus de Nazareth a pu naître à Bethléem[4]. » Telle a été la deuxième position prise par la pensée chrétienne.

A un troisième stade on se préoccupa de rattacher à une intervention positive et solennelle de Dieu la collation de la dignité messianique au Sauveur. La foi des premiers disciples avait été « satisfaite en admettant que Jésus était entré dans la gloire de son rôle par la résurrection »; mais, « au bout d'un certain temps, les croyants de la seconde généra-

1. *Les Evangiles synoptiques*, t. I, p. 206.
2. *Ibid.*, p. 726.
3. *Ibid.*, p. 197.
4. *Ibid.*

tion se persuadèrent qu'il avait été sacré Messie au moment de son baptême[1]. » On ne s'en tint pas encore là. « La foi commune exigeait un symbole plus concret, avec une date précise. Fils de Dieu et Dieu, le Christ avait dû naître de Dieu, sans la participation de l'homme[2]. » Alors fut appliquée au Sauveur l'idée de la conception virginale.

« Cette idée paraît avoir été étrangère à la source de Luc[3]. » Elle figure, au récit de l'annonciation, dans les deux versets qui contiennent l'objection de la Vierge et la réponse de l'ange[4]; mais on peut supposer que ces deux versets ont été surajoutés à un document primitif d'où l'idée de la naissance miraculeuse était absente[5]. « Comme les deux généalogies », ces récits primitifs avaient été « conçus d'abord pour prouver la messianité de Jésus, par son origine davidique du côté de Joseph, aaronique du côté de Marie, en montrant la réalisation des prophéties dans les conditions de sa naissance. L'idée de la conception virginale est venue plus tard[6]. »

D'où est venue cette idée même de la conception miraculeuse, et comment s'est-elle introduite dans nos Évangiles ? Elle a « dû préexister » au récit de Matthieu ; bien plus, « elle doit être antérieure à l'application du texte d'Isaïe, qui la suppose plutôt qu'elle ne l'a suggérée » ; mais « il est impossible

1. *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 195-196. Cf. ci-dessus, p. 170.
2. *Ibid.*, p. 196.
3. *Ibid.*, p. 145.
4. Luc, I, 34-35.
5. *Op. cit.*, t. I, p. 290-294
6. *Ibid.*, p. 170.

de déterminer avec précision le temps et le lieu où cette croyance s'est fait jour dans la tradition chrétienne[1]. »

« L'hypothèse d'un emprunt direct à la mythologie ne semble pas à discuter; mais plus solide est l'explication qui se fonde sur le nom même de Fils de Dieu et sur le sens qu'il devait prendre dans l'esprit des chrétiens de la gentilité, à qui la notion théocratique du Messie ne disait rien de précis; pour eux, comme pour les Juifs et les judéochrétiens, la dignité du Christ résidait dans sa filiation divine, mais ils ne pouvaient entendre cette filiation du rapport vicarial qui unissait le roi messianique au Dieu d'Israël; ils devaient se la figurer comme une filiation réelle, leur formation religieuse antérieure les préparant à cette idée; leur nouvelle foi monothéiste les empêchait de s'arrêter aux images vulgaires de la mythologie, et d'attribuer à une action directe de Dieu même la conception de Jésus; mais ils avaient l'Esprit, l'agent universel des œuvres divines; et l'Esprit qui, dans la langue et selon les idées juives, n'aurait pu tenir le rôle de générateur, le vocable qui le désigne étant féminin, pouvait l'exercer dans un autre milieu, où régnaient d'autres idées, qui s'exprimaient dans un autre langage. Ce facteur, qui n'exclut pas les précédents[2], mais qui doit leur être présupposé, serait, au fond, le besoin que la conscience helléno-chrétienne, à

1. *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 140.

2. Influence de la prophétie d'Isaïe touchant la Vierge qui enfante Emmanuel; influence de la tradition apocalyptique, où la naissance du Messie semble avoir été mise en rapport avec la « vierge fille de Sion », c'est-à-dire le judaïsme.

un certain stage de son développement, aurait éprouvé de se représenter l'origine du Christ conformément à la haute idée que l'on avait de sa mission, et à la singularité du rapport qui l'unissait à Dieu[1]. »

En tout cas, l'idée de la conception virginale du Christ, ainsi élaborée dans les milieux hellénochrétiens, a été adoptée d'abord par le premier évangéliste, puis, sous son influence, elle a passé dans les récits de Luc, au moyen des deux versets introduits dans le texte primitif du document par lui utilisé[2].

« La diffusion de cette idée, l'acceptation générale des textes qui la font valoir ne peut guère être antérieure à la fin du Ier siècle ou au commencement du second[3]. » C'est donc à une époque relativement tardive, et après un travail assez complexe de la pensée chrétienne, qu'aurait été acquise l'idée de la naissance miraculeuse du Christ.

La mort du Sauveur

Cette simplicité de l'existence humaine de Jésus rend également peu vraisemblable que sa mort ait eu le caractère extraordinaire que lui attribuent nos documents. En particulier, ses illusions touchant l'imminence du royaume portent à croire qu'il n'a pas dû prévoir la fatale destinée qui était l'aboutissant de sa carrière, ni à plus forte raison songer à faire le sacrifice de sa vie en rédemption pour les hommes.

1. *Les Evangiles synoptiques*, t. I, p. 339.
2. *Ibid.*, p. 145, 198.
3. *Ibid.*, p. 198.

En effet, les obstacles que le Sauveur a rencontrés au cours de son ministère lui ont seulement « fait pressentir, et encore ne fut-ce peut-être que par intervalles et vaguement, les chances qu'avait le Messie de n'entrer dans sa gloire qu'en passant par la mort[1]. »

Lors du suprême voyage à Jérusalem, à mesure qu'on approchait de la ville, « ses disciples commençaient à craindre. Si ignorants qu'ils fussent des choses de ce monde, ils ne pouvaient se dissimuler entièrement les risques de l'entreprise... Leur foi ne les aveuglait pas entièrement sur les réalités. » Mais Jésus avait pleine confiance. « Il est probable que Simon-Pierre a exprimé cette inquiétude » de la troupe apostolique « en demandant au Maître : Voilà que nous avons tout quitté pour te suivre, qu'adviendra-t-il de nous? et que Jésus le rassura par cette réponse : Je vous dis en vérité que vous tous qui m'avez suivi, vous allez être assis sur douze trônes, pour juger les douze tribus d'Israël. » Ainsi « Jésus n'allait pas à Jérusalem pour y mourir; il y allait pour préparer et procurer, au risque de sa vie, l'avènement de Dieu. »

Sans doute, « lui non plus ne se dissimulait pas le péril de sa démarche; mais il aurait cru manquer de foi et d'obéissance envers le Père céleste en supposant que le royaume pourrait tarder encore, et en se dérobant au danger par le silence. Il avait dit pour lui-même aussi bien que pour ses disciples : « Qui cherche sa vie la perd, et qui la perd la gagne ». S'il était dans les desseins du Père que le

1. *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 213.

Christ n'entrât dans sa gloire que par la mort, l'avènement du royaume n'était pas encore payé trop cher. Mais ce n'était là, semble-t-il, qu'une prévision éventuelle, non une certitude. La puissance de Dieu était plus grande que la malice des hommes : on pouvait tout craindre de celle-ci, mais on pouvait aussi, et mieux encore, on devait tout attendre de celle-là. Jésus ne voyait, ne voulait voir que son idéal et son espérance[1]. »

« Le temps de la Pâque approchait; les pèlerins commençaient à affluer à Jérusalem; Jésus s'y rend avec ses apôtres et une foule que sa prédication avait ralliée sur le chemin. La confiance avait repris le dessus dans l'âme des disciples. Toute la troupe était persuadée que le royaume des cieux allait se manifester. Il semble que Jésus lui-même ait voulu le signifier en réalisant volontairement », dans son entrée en la ville sainte, « une partie du programme messianique tel qu'il était déterminé dans les prophéties[2]. »

Mais voici que le coup d'autorité accompli par l'expulsion des vendeurs du temple, la liberté et la hardiesse de ses prédications, son ascendant croissant sur le peuple, ses terribles invectives contre les prêtres, scribes et pharisiens, portent au comble l'irritation des chefs religieux, qui décident d'en finir et de se saisir du prophète par ruse afin de le livrer au procurateur. « La situation ne pouvait se dénouer que par un miracle ou par une catastrophe, et ce fut la catastrophe qui arriva. Jésus n'avait pas

1. *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 214-215. Cf. ci-dessus, p. 168.
2. *Ibid.*, p. 215.

laissé de la prévoir, mais il n'avait pas cessé non plus d'espérer le miracle, parce qu'il comptait toujours sur l'avènement du royaume[1]. »

Le destin de Jésus « se décida, à ce qu'il semble, deux jours avant la fête. Il s'était retiré le soir à Béthanie, chez un certain Simon dit le Lépreux, où il prenait son repas avec les apôtres. Lui-même sentait l'imminence du dénouement. Il prononça, selon la coutume, les paroles de bénédiction sur le pain et le vin, mais il ne dissimula pas à ses fidèles que c'était la dernière fois : Je vous dis en vérité que je ne boirai plus de ce produit de la vigne avant qu'arrive le règne de Dieu. Ces paroles... signifient qu'on est à la veille d'un changement radical, et que l'on ne peut répondre du lendemain : demain, ce sera peut-être le royaume espéré; mais ce peut être aussi une crise terrible, en attendant qu'arrive le royaume qui ne saurait tarder[2]. »

« Cependant Judas, l'un des Douze, s'était abouché avec les ennemis de son Maître. Lui seul a connu les motifs qui ont pu le déterminer à cette trahison. Le principal dut être la désillusion. Peut-être voyait-il mieux que les autres les dangers que courait non seulement leur espérance, mais leur existence personnelle. Il n'était sans doute pas homme à sentir la beauté morale d'une tentative sans espoir humain. Il ne voyait pas du tout s'approcher le royaume, et il voyait venir la mort[3]. » Un coup de main fut concerté dont il était l'agent principal.

1. *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 218.
2. *Ibid.*, p 219. Cf. ci-dessus, p. 21, 56, 88, 157.
3. *Ibid.*, p. 219.

« Jésus était en un lieu appelé Gethsémani. L'impression qu'il avait manifestée pendant le repas régnait encore dans son âme. Il sentait que le moment de la grande épreuve, de la suprême *tentation*, était venu. En arrivant à l'endroit où il se proposait de passer la nuit, il avait invité ses disciples à prier pour que le danger prévu l'épargnât; lui-même s'avança un peu et, prosterné contre terre, il pria pour que, si c'était possible, cette heure s'écartât de lui. Son âme se rasséréna dans la prière, il s'affermit dans la confiance en son Père céleste, et, au bout d'un certain temps, il revint à ses disciples, pour les engager lui-même à dormir. Avis superflu : Judas arrivait avec les satellites du grand-prêtre[1]. » Et cette arrivée était « inattendue, contrairement à ce que Marc veut signifier[2]. »

Arrêté, mené chez le grand-prêtre, sans avoir cependant à comparaître devant lui, puis conduit devant le tribunal de Pilate, Jésus s'avoue enfin le roi des Juifs. « C'était un acte de courage et de sincérité, un dernier acte de foi. Il ne pouvait pas nier, et le silence sur ce point capital aurait été l'équivalent d'une rétractation. Il parla, toujours confiant dans Celui qui l'avait envoyé. Peut-être sont-ce les derniers mots qu'il ait prononcés avant de mourir. Sans doute il attendit jusqu'à son dernier instant le secours que la mort seule devait lui apporter. » Elle ne tarda pas à venir. Crucifié au lieu dit Golgotha, avec deux criminels, Jésus mourait avant le soir. « Par suite de quelque complication intérieure,

1. *Les Evangiles synoptiques*, t. I, p. 219.
2. *Ibid.*, p. 111.

il expira subitement, vers trois heures de l'après-midi, après avoir poussé un cri qui étonna les assistants. Ainsi finit le rêve de l'Évangile[1]. »

« Telles sont les simples données rattachées au plus brutal des événements, où il a fallu reconnaître le plus profond dessein de la Providence, une action digne du Christ, et une recommandation pour la société religieuse qui se réclamait de lui[2]. »

La tradition chrétienne a d'abord supposé une intention rédemptrice au supplice du Sauveur. Jésus avait regardé sa mort « comme un risque à courir, un péril à affronter, non comme l'acte salutaire par excellence auquel devait tendre son ministère, et duquel dépendait essentiellement tout l'avenir[3]. » Mais voici que Paul attribue à la passion du Christ un caractère expiatoire. Et cette idée s'infiltre dans les relations évangéliques.

A l'occasion de la requête des fils de Zébédée, Jésus déclare que le Fils de l'homme est venu donner sa vie en rançon pour les autres. C'est Marc qui « a soin de faire expliquer » le mystère de la mort salutaire « par Jésus lui-même dans les propres termes de la théologie paulinienne[4]. »

Des traits analogues figurent dans les comptes rendus du dernier repas. Marc aura encore « amplifié, d'après la conception paulinienne de l'Eucharistie, un récit où Jésus, bénissant le pain et le vin, déclarait que le présent repas était pour lui le

1. *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 222.
2. *Ibid.*, p. 180.
3. *Ibid.*, p. 243.
4. *Ibid.*, p. 96. Cf. ci-dessus, p. 12, 19, 44, 154.

dernier, en attendant le festin qui réunirait les élus dans le royaume de Dieu[1]. »

« Les paroles symboliques : « Ceci est mon corps », « Ceci est mon sang » ont été introduites, d'après saint Paul, pour autoriser l'institution eucharistique et y montrer le signe permanent de la rédemption opérée par la mort de Jésus[2]. » « Le récit de la dernière cène » est ainsi « devenu le récit de l'institution eucharistique, grâce à l'introduction de formules qui sont directement inspirées par la théorie paulinienne de l'eucharistie, conception qui procède immédiatement de la théorie paulinienne de la rédemption[3]. »

Pour expliquer la mort du Christ, on ne se contenta pas de supposer que Jésus l'avait offerte en sacrifice rédempteur. On tint à montrer plus sensiblement encore « que la mort était dans les desseins de Dieu et qu'elle n'avait pas été pour le Christ lui-même la ruine d'une grande illusion » ; on voulut que Jésus « eût eu conscience d'accomplir les prophéties » mises en rapport avec son supplice, « et qu'il eût marqué d'avance les péripéties du drame sanglant dont il fut la victime ». Si donc « dès la Galilée, il annonce sa mort en énumérant les traits de sa passion prochaine », si « des prédictions plus spéciales se multiplient dans les dernières heures de son existence terrestre », annonce de la trahison de Judas, de la fuite des disciples, du

1. *Les Evangiles synoptiques,* p. 100. Cf. ci-dessus, p. 204.
2. *Ibid.*, p. 181.
3. *Ibid.*, p. 116-117. Cf. ci-dessus, p. 12, 56.

reniement de Pierre : tout cela est le produit de « l'apologétique primitive[1]. »

Dans le même temps, on s'efforçait d'auréoler cette mort et ses préliminaires, pour les rendre tels qu'il convenait au Sauveur. Ainsi, « la dignité du Christ est sauvée, dans le récit de Gethsémani, par un acte formel de résignation à la volonté du Père ; dans le récit de l'arrestation, par un discours qui souligne le droit de la Providence et la liberté de celui qu'Elle a voulu livrer à la méchanceté de quelques-uns pour le salut de tous ; dans la mort même, par les ténèbres qui environnent l'agonie et le dernier soupir, par la rupture du voile sacré dans le temple de Dieu, par l'aveu du centurion qui a entendu le dernier cri du Sauveur[2]. »

Enfin, « l'allocution aux femmes de Jérusalem, la prière du Christ pour ses bourreaux, l'échange de propos avec le bon larron, l'acte d'abandon suprême au Père céleste, sont des traits d'édification où l'on a voulu représenter la grandeur et la bonté vraiment divines du Sauveur. Dans tous ces développements, ce n'est plus seulement la foi qui domine le souci de l'exactitude historique : il en a été ainsi dès le commencement ; c'est la dévotion, née de la foi, qui se satisfait dans les peintures qui lui semblent les plus dignes de son objet[3]. »

Pour retrouver la réalité de l'histoire, en ce qui concerne la mort du Christ, comme en ce qui regarde sa vie, il est donc nécessaire d'élaguer un

1. *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 180.
2. *Ibid.*, p. 181.
3. *Ibid.*, p. 182 ; cf. p. 166.

nombre de traits considérable, qui doivent résulter du travail de la pensée chrétienne. Ces traits enlevés, on se trouve en présence d'un événement fort simple, très vulgaire, conforme à l'idée précédemment établie de l'humanité historique de Jésus, et où n'apparaît plus rien d'extraordinaire ni de surhumain.

La résurrection

Il va sans dire que, dans ces conditions, la sortie corporelle du tombeau ne peut davantage prétendre à être un fait de l'histoire.

La croyance en la résurrection dut se former en Galilée, où s'étaient enfuis les disciples après l'arrestation de leur Maître. « Elle résulta de la foi antécédente à Jésus Messie ; les visions des apôtres la provoquèrent; on en chercha la confirmation dans l'Écriture, et on s'y affermit en la proclamant[1]. »

Comment cela ?

« On ne saurait dire s'il restait un seul apôtre à Jérusalem le soir de la passion. Quelques-uns peut-être n'avaient pas attendu la mort de leur Maître pour prendre le chemin de la Galilée. Les moins timides perdirent toute espérance, quand ils virent que le Ciel n'avait pas secouru celui qu'ils avaient salué comme le Messie[2]. »

« Cependant l'action exercée par le Christ sur ses disciples avait été trop profonde pour qu'elle pût s'effacer de leur âme. Ils étaient bien revenus en

1. *Simples réflexions*, p. 81.
2. *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 222.

Galilée, mais ils n'avaient pu se remettre aux conditions d'une vie ordinaire. Quelques-uns étaient restés avec Pierre, et l'on peut croire que les Onze avaient fini par se retrouver à Capharnaüm ou dans les environs. Dans une existence oisive où un peu de pêche suffisait à leur entretien, le passé les ressaisit, leurs souvenirs s'enflammèrent dans la solitude. Ils avaient été trop profondément remués par l'espérance pour que le coup de malheur qui les avait d'abord accablés ne fût pas suivi d'une réaction puissante vers le grandiose avenir qui les avait d'abord séduits. Aucun d'eux n'avait assisté à la mort de Jésus, aucun n'avait vu traîner son corps au charnier. Ils avaient su, ils ne pouvaient douter, mais l'impression de cette certitude n'était pas le découragement physique que leur eût fait éprouver la réalité. Qui sait si le secours du Père céleste, qui n'était pas arrivé à son Christ dans la vie, ne lui était pas venu dans la mort ? Fallait-il renoncer au règne de Dieu ? Et si le règne était proche, Jésus n'y avait-il pas toujours sa place nécessaire[1] ? »

Etant donnée la « mentalité » des apôtres, « des preuves extraordinaires, des constatations rigoureuses n'étaient... pas indispensables » pour les persuader. « Le travail intérieur de leur âme enthousiaste pouvait leur suggérer la vision de ce qu'ils souhaitaient; des incidents fortuits, interprétés et transfigurés selon les préoccupations du moment, pouvaient avoir la même portée que des visions,

1. *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 223.

avec un caractère objectif qui les rendait moins discutables, si l'on avait songé à discuter[1]. »

« Pierre acquit le premier la conviction que son Maître était vivant. Il l'avait vu un jour, à l'aube, en pêchant sur le lac de Tibériade. Ce fut lui sans doute qui rassembla les Onze et ranima de son ardeur leur foi chancelante. L'impulsion étant donnée, cette foi grandit par le besoin même qu'elle avait de se fortifier. Le Christ apparut aux Onze. Ce qu'il leur voulait, ce qu'il leur disait, ce qu'ils croyaient entendre, ce qu'il fallait réellement et ce qui était l'intention souveraine de Dieu, c'est qu'ils reprissent en main l'Évangile, pour annoncer que le royaume était toujours proche, que le Christ allait venir, et que ce Christ était véritablement Jésus, revenu de la mort et pour toujours vivant. »

« C'est ainsi que leur foi les ramena à Jérusalem pour y exercer leur apostolat. La Galilée ne leur offrait pas plus de sécurité qu'elle n'en avait offert à leur Maître, et Jérusalem était l'endroit où il convenait de porter le message du salut. Peut-être y revinrent-ils à l'occasion d'une fête; il est possible que cette fête ait été la première Pentecôte après la Pâque de la passion. Ils n'avaient sans doute aucun plan de propagande, mais leur âme débordait de foi. Ils avaient pu nouer quelques relations à Jérusalem dans leur précédent voyage, et le souvenir de Jésus n'était pas éteint chez les amis qu'il avait gagnés avant sa mort. Des réunions se constituèrent où s'affirma la foi à Jésus-Christ ressuscité, entré dans la gloire de Dieu par la résurrection. »

1. *Les Évangiles synoptiques*, p. 223-224.

« Les auteurs de la mort de Jésus ne pensaient probablement plus à lui, quand il leur revint que ses disciples étaient maintenant à Jérusalem, et qu'ils déclaraient vivant et immortel le crucifié du Golgotha. Le christianisme était né. On allait essayer de le combattre. Il fallait le discuter. Nul ne contestait que Jésus fût mort sur la croix. Nul ne pouvait démontrer qu'il ne fût pas ressuscité[1]. »

En effet, « on peut supposer que les soldats détachèrent le corps de la croix avant le soir et le mirent dans quelque fosse commune, où l'on jetait pêle-mêle les restes des suppliciés. Quoi qu'il en soit de ce dernier point, les conditions de la sépulture furent telles qu'au bout de quelques jours il aurait été impossible de reconnaître la dépouille du Sauveur, quand même on l'aurait cherchée[2]. »

Ses fidèles pouvaient donc affirmer « sans crainte qu'il était vivant, et ils entreprenaient maintenant de prouver par les Écritures que le Christ devait mourir et ressusciter ensuite, comme avait fait Jésus, qui était vraiment le Christ[3]. »

Ainsi, « la foi à la résurrection ne prit consistance qu'un certain temps après la mort de Jésus, et il est probable que pas un de ses disciples n'en avait encore seulement l'idée trois jours après la passion[4]. »

« Les visions n'arrivèrent pas sitôt et ne se multiplièrent pas avec la rapidité que leur prête dans les

1. *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 224.
2. *Ibid.*, p. 223.
3. *Ibid.*, p. 224.
4. *Ibid.*, p. 177.

Évangiles un simple arrangement de perspective. Elles n'eurent pas non plus sur tous ceux qui les éprouvèrent l'effet instantané que la matérialisation des récits évangéliques invite maintenant à leur attribuer. Le souvenir très net que la communauté conserva des doutes primitifs montre bien que ces doutes s'éveillèrent en même temps que la foi, et ne furent éliminés que progressivement par les progrès de celle-ci. »

« Combien de temps dura ce travail de la conscience chrétienne ? Ce qu'il en fallut au groupe des amis de Jésus pour se reprendre, se reconstituer, se ranimer en lui. Il fallut plus d'un jour et d'une semaine pour que cette œuvre fût accomplie. L'intervalle de quarante ou cinquante jours, marqué dans le livre des Actes, pourrait être suffisant ; mais cette indication est subordonnée à une conception systématique des origines chrétiennes, et le caractère artificiel et symbolique des chiffres n'est pas douteux. La foi de l'Église ne repose pas sur une secousse violente, imprimée à l'imagination des disciples, sur une sorte de surprise qui les aurait presque dispensés d'exercer leur jugement : la secousse morale a été donnée par la passion ; la croyance à la résurrection est née par une sorte de réaction aussi profonde, mais progressive, qui permit à la foi des apôtres en Jésus Messie de se ressaisir, dans le milieu où elle était née[1]. »

Tout ce qui, dans nos rédactions évangéliques, contredit cet exposé des faits, tout ce qui tend à accuser la réalité de la résurrection corporelle, en

1. *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 747-748.

rapportant la croyance des apôtres à des constatations immédiates, à des apparitions multipliées, perçues non seulement en Galilée mais sitôt après la passion, à Jérusalem, et garanties objectives, doit être mis sur le compte de l'apologétique postérieure.

« Il est aisé de concevoir que le premier besoin de la croyance au Ressuscité fut de préciser le temps où Jésus avait cessé d'être mort pour devenir immortel. Le chiffre de trois jours s'imposa. » Cette circonstance du troisième jour provient sans doute « de l'idée populaire d'après laquelle le corps et l'âme du défunt étaient définitivement séparés l'un de l'autre au bout de trois jours. Après ce temps, la résurrection aurait été inconcevable; plus tôt, c'est la mort qui aurait pu sembler douteuse[1]. »

La fixation de la résurrection au troisième jour donnait corps au fait, objet de la foi. Mais il fallait trouver des preuves à l'appui du fait lui-même. C'est à quoi travailla la conscience chrétienne. Elle en trouva de deux sortes : les unes négatives, présentées dans les récits touchant le tombeau gardé par les soldats et trouvé vide; les autres positives, fournies par les apparitions directes du Ressuscité, avec constatations sensibles de sa présence corporelle.

Les preuves positives sont particulièrement développées par Luc. Le troisième évangéliste suppose des apparitions immédiates du Christ à Jérusalem, sans rien dire des visions galiléennes postérieures. C'est une « substitution » de perspective, et elle « ne s'autorise pas d'une tradition historique, mais

1. *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 177.

d'un intérêt apologétique ». « Bien que la substitution de Jérusalem à la Galilée comme théâtre des apparitions ait dû être commencée avant Luc, et qu'elle ait pu être effectuée dans quelqu'une de ses sources, le procédé par lequel l'évangéliste neutralise et supprime la tradition galiléenne, qu'il trouvait dans Marc, et plus clairement encore dans la source de Marc, n'en ressemble pas moins à un escamotage littéraire qui détruit la perspective réelle de l'histoire[1]. »

D'autre part, « Luc a voulu prouver la réalité physique de la résurrection et l'institution formelle du christianisme par le Christ lui-même[2]. » Les discours qu'il prête au Sauveur ressuscité « représentent les conceptions et l'apologétique de l'évangéliste[3]. » Surtout, « l'apparition du Christ aux disciples d'Emmaüs et à tout le groupe des fidèles, le soir même de sa résurrection, est un... moyen artificiel de démonstration[4]. »

« Le caractère secondaire et symbolique » de ce récit paraît, en effet, « incontestable ». « La fraction du pain et la disparition subite du Sauveur témoignent du rapport qui existe originairement entre la foi à la résurrection et la cène eucharistique. Le Christ est ressuscité : les Écritures l'avaient annoncé. Il est vraiment vivant : on le retrouve dans la fraction du pain. La foi à la résurrection de Jésus et la foi à la présence du Christ au milieu des siens dans le repas

1. *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 167-168.
2. *Ibid.*, p. 169.
3. *Ibid.*, p. 166.
4. *Ibid.*, p. 167.

de communauté se sont affermies en même temps. Tel est le fait général qui résulte assez clairement du récit de Luc, et qui y est figuré. Derrière ce fait général il faut supposer quelques faits particuliers analogues à ce que Luc raconte : Jésus a été *vu* rompant le pain dans la société des disciples. D'autres récits vont l'attester. Qu'un incident de ce genre se soit produit à Emmaüs, non le surlendemain de la passion, mais à une date ultérieure, c'est ce qui importe peu, et ce qui est peu probable, l'histoire d'Emmaüs ayant plutôt chance d'être, en son entier, une transposition de souvenirs relatifs aux apparitions galiléennes [1]. »

D'une façon générale, les récits de la résurrection fournis par cet évangéliste « matérialisent et transforment les données primitives, et même les légendes antérieures, à un point tel que l'historien n'en peut rien retenir comme matière de fait [2]. » Il « n'hésite pas à faire démontrer par le Christ lui-même la matérialité de la résurrection : Jésus fait sentir aux disciples qu'il a chair et os, et il mange devant eux; il les fait ensuite assister à son enlèvement au ciel. De telles choses n'ont pu être écrites que quand les témoins oculaires de l'Évangile avaient à peu près tous disparu, quand on pouvait prendre toutes les libertés avec les souvenirs traditionnels, et qu'on ne courait plus risque de provoquer la contradic'on des autorités les plus respectables en supprimant la Galilée comme

1. *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 767-768.
2. *Ibid.*, t. I, p. 169.

théâtre des premières apparitions du Christ et berceau de la foi apostolique[1]. »

« On peut en dire autant de ce que Matthieu raconte touchant la garde du tombeau et les calomnies des Juifs sur le fait de la résurrection; et la même remarque sans doute a lieu de s'appliquer déjà aux récits de Marc touchant la sépulture de Jésus et la découverte du tombeau vide[2]. »

Le rédacteur du premier Évangile « a pensé ruiner les objections des Juifs dans le récit des gardes mis près du tombeau par les prêtres, et soudoyés pour accuser les disciples, en taisant ce qu'eux-mêmes avaient vu[3]. » L'accusation d'avoir enlevé le corps de Jésus a dû être formulée assez tardivement. « Il semble que les conditions dans lesquelles s'affirma d'abord la foi à la résurrection de Jésus ne permettaient pas à cette accusation de se produire, et qu'on se contenta longtemps de nier ce qu'affirmaient les disciples. Comme ceux-ci avaient quitté précipitamment Jérusalem, sans savoir même ce qui était advenu du corps de Jésus crucifié, on ne put songer d'abord à les accuser de l'avoir pris, d'autant qu'ils n'alléguaient en preuve de la résurrection que les apparitions du Christ et les textes bibliques. L'accusation n'a pu être formulée qu'après que la preuve du tombeau vide eut été mise en circulation. La réponse de Matthieu est en rapport avec l'accusation, et n'a pas plus de réalité[4]. »

1. *Les Évangiles synoptiques*, p. 179.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, p. 135.
4. *Ibid.*, t. II, p. 711.

« La découverte du tombeau vide, le surlendemain de la passion, était déjà un expédient de controverse[1]. » Ce que le second Évangile raconte à ce sujet n'appartient pas à ses sources primitives, mais « doit être du dernier rédacteur[2]. »

Bien plus, c'est le récit même de la sépulture, tel qu'il se trouve jusque dans notre plus ancien document, qui a chance d'avoir été créé par l'apologétique chrétienne.

En effet, « l'ensevelissement n'a d'intérêt qu'eu égard à la résurrection : pour que l'on pût constater que Jésus était sorti du tombeau, il fallait d'abord qu'il y eût été mis; or, il ne pouvait y avoir été mis par ses disciples, le cadavre n'étant pas à leur disposition; l'intervention d'un personnage considérable était donc nécessaire; celui que Marc désigne est inconnu par ailleurs à la tradition apostolique; les autres détails de la sépulture servent à expliquer la démarche des femmes et la découverte du tombeau vide le dimanche matin. Le tout est de la même main, du rédacteur qui a fait dire plus haut par le Christ à ses apôtres : Quand je serai ressuscité, je vous précéderai en Galilée. Le silence des femmes après le message des anges n'est pas moins significatif que le silence recommandé aux trois disciples témoins de la transfiguration. L'évangéliste sait bien que ce qu'il raconte n'était pas dans la tradition commune des souvenirs apostoliques[3]. »

1. *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 167.
2. *Ibid.*, p. 104.
3. *Ibid.*, p. 104-105.

Telle est, en définitive, l'idée que M. Loisy nous présente de la vie de Jésus, débarrassée par la critique de ses embellissements symboliques ou légendaires. Le Christ de l'histoire n'est pas Dieu, il n'a pas eu une naissance miraculeuse, il n'a pas accompli de miracles proprement dits, il n'a ni voulu ni prévu le sacrifice de sa vie, son cadavre n'a pas eu d'autre sort que celui des suppliciés ordinaires. On voit si un tel Christ peut être placé au niveau du Christ de la foi[1].

Appréciation sur l'origine des Évangiles

Les conclusions du critique touchant l'origine et la valeur historique des Évangiles, comme son jugement définitif au sujet du Sauveur, ne sauraient dès lors surprendre.

Puisque une partie considérable des Synoptiques est à considérer comme le produit d'un travail complexe et progressif d'idéalisation, leur historicité se trouve notablement restreinte. La proposition d'*Autour d'un petit livre* se trouve amplement justifiée : « Les Évangiles sont, avant tout, des livres d'édification », où le critique doit démêler « ce qui est souvenir primitif de ce qui est appréciation de foi et développement de la croyance chrétienne[2]. »

D'autre part, et pour ce motif même, on ne peut guère les faire remonter à l'époque primitive que leur assigne la tradition, ni les attribuer aux auteurs,

1. Cf. ci-dessus, p. 148-150.
2. *Autour d'un petit livre*, p. 44. Cf ci-dessus, p. 52.

contemporains de la génération apostolique, dont ils portent le nom.

Ainsi, « quel qu'ait pu être l'auteur du second Évangile, on ne peut guère se le figurer habitant Jérusalem au temps de la passion, membre de la communauté primitive, compagnon assidu de l'apôtre Pierre, dépositaire de ses souvenirs et de son enseignement. Le plus ancien de nos Évangiles n'apparaît pas comme l'œuvre d'un disciple du Christ, ni comme l'œuvre d'un homme qui aurait eu souci de recueillir le témoignage certain de ceux qui avaient vu et entendu le Sauveur, qui avaient pu connaître les circonstances de sa mort et la première instauration de la foi chrétienne, mais plutôt comme une compilation anonyme, un résidu plus ou moins hétérogène de la tradition historique de l'Évangile et des interprétations, des corrections, des compléments, qu'y avait introduits le travail de la pensée chrétienne, soit le travail anonyme de la foi dans les premières communautés, soit l'influence individuelle de maîtres tel que Paul, soit les réflexions personnelles des rédacteurs évangéliques. L'Église du second siècle a pu attacher un nom à ce livre, elle n'en a pu faire la propriété littéraire d'un auteur particulier[1]. »

La tradition qui attribue l'ouvrage à Marc, disciple du prince des apôtres, ne peut donc être approuvée du critique. « Si un disciple de Pierre a eu part à la composition du second Évangile, ce ne peut être le dernier rédacteur, c'est-à-dire le véritable auteur du livre, mais l'auteur de la notice concernant la

1. *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 112.

prédication et la mort de Jésus, c'est-à-dire l'auteur du document exploité par l'évangéliste, et où l'on peut reconnaître un écho du témoignage apostolique, spécialement des souvenirs de Pierre[1]. » Il est, en effet, « fort possible et même très probable que cette source, comme les *Logia*, soit antérieure à la mort des apôtres Pierre et Paul[2]. »

Cependant, une « hypothèse plus ou moins traditionnelle » veut que l'ouvrage définitif ait été rédigé dans l'Église de Rome : en admettant cette supposition, ce peut être « à sa qualité d'ancien évangile romain, plutôt qu'à l'origine d'une de ses sources, que le livre doit son attribution à un disciple du prince des apôtres[3]. » « La mention de Marc dans l'Épître de Pierre n'est peut-être pas sans rapport avec » cette attribution même; « ce serait une mention intéressée, comme le dire de Jean l'Ancien[4]. »

Quant au véritable auteur de l'Évangile, son nom reste inconnu. « Il a voulu écrire un livre d'enseignement évangélique, et il a présenté l'Évangile tel qu'on le comprenait dans le milieu chrétien où il vivait, dans la communauté hellénochrétienne à laquelle il appartenait. Il semble impossible qu'il ait écrit en Palestine ou dans un endroit où la tradition des premiers apôtres et des disciples immédiats de Jésus aurait été largement représentée. » Son œuvre de rédaction « est certainement posté-

1. *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 113.
2. *Ibid.*, p. 118.
3. *Ibid.*, p. 119.
4. *Ibid.*, p. 113.

rieure à la mort des apôtres et sans doute aussi à la ruine de Jérusalem, bien qu'on ne puisse guère la faire descendre beaucoup après l'an 70. » On peut la rapporter approximativement « à l'an 75[1]. »

L'Évangile attribué à Matthieu résulte d'une combinaison de l'Évangile de Marc avec un recueil de discours du Seigneur, ou de *Logia*, recueil rédigé en araméen ou directement en grec, « au plus tard entre l'an 60 et l'an 70, par quelque disciple des apôtres[2]. »

Beaucoup de critiques pensent que l'attribution du premier Évangile à Matthieu provient de ce que le recueil de discours, qui est entré dans la compilation et en a fourni une partie considérable, serait une œuvre authentique de cet apôtre. « Il est permis néanmoins de trouver la conjecture assez fragile ». « Quel que soit l'auteur du recueil de discours, et en quelque langue que ce recueil ait été composé, l'attribution du premier Évangile à l'apôtre Matthieu ne doit pas provenir d'une confusion involontaire et accidentelle entre le livre et une de ses sources, mais d'une intention formelle soit du rédacteur, soucieux de couvrir sa compilation d'une autorité apostolique, soit de personnes intéressées à la diffusion du livre dans les communautés, soit peut-être, quand cette diffusion fut acquise, de chefs d'Église, qui se proposaient de justifier en droit le crédit dont le livre jouissait en fait. Le souvenir vague d'une activité littéraire de l'apôtre Matthieu a pu contribuer au choix de son nom;

1. *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 118-119.
2. *Ibid.*, p. 143.

mais cette circonstance n'est pas indispensable; en tout cas, elle paraît insuffisante pour expliquer l'attribution. La substitution de Matthieu à Lévi dans l'histoire du publicain étant un indice de l'intérêt particulier que le rédacteur prend à l'apôtre, et cet intérêt ne semblant en aucune façon occasionné par des relations personnelles, il est à croire que l'évangéliste a voulu lui-même recommander son œuvre du nom de Matthieu[1]. »

Le point important est que le rédacteur définitif, l'évangéliste proprement dit, est tout autre que Matthieu lui-même. « Que le premier Évangile n'ait pas été écrit d'après des souvenirs personnels par un compagnon de Jésus, c'est ce qui résulte de sa composition même et du caractère non historique de ce qui appartient proprement au rédacteur[2]. »

En particulier, si les récits de Matthieu touchant la conception virginale du Christ « s'étaient formés en Palestine, à une date assez rapprochée des événements, l'on aurait eu recours à quelque combinaison artificielle, comme celle qu'on trouve dans Luc, pour faire naître le Christ à Bethléem. Il est donc probable que ces récits, et conséquemment l'Évangile dont ils font partie, ont acquis leurs traits essentiels en dehors de la Palestine et des communautés judéochrétiennes de ce pays, dans une contrée et à une date où ne subsistait aucun témoin oculaire, ou seulement bien informé, de la vie de Jésus[3]. »

1. *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 141-142.
2. *Ibid.*, p. 141.
3. *Ibid.*, p. 140.

« Dans sa forme traditionnelle, ce livre ne peut pas être fort ancien. Il faut le mettre au moins quelques années après Marc, et le caractère des éléments propres au premier Évangile inviterait plutôt à grandir l'intervalle qu'à le diminuer[1]. » L'auteur « sait l'hébreu, mais il a en vue des lecteurs qui l'ignorent. Il est donc très probablement né juif mais il n'est pas d'origine palestinienne; il a écrit en Orient, peut-être en Asie-Mineure, ou plutôt en Syrie ». « Son livre peut être rapporté aux environs de l'an 100; il ne peut être de beaucoup antérieur ni de beaucoup postérieur à cette date[2]. »

Enfin, le troisième Évangile est à peu près contemporain du premier et il n'est pas plus authentique. Son auteur est certainement le même qui a écrit le livre des Actes; mais ce ne doit pas être Luc, disciple de Paul.

En divers endroits des Actes, le récit des voyages de Paul se fait à la première personne du pluriel, comme si le narrateur était un témoin oculaire et un compagnon de l'Apôtre. « La précision des renseignements ne laisse pas le moindre doute à cet égard. » Quel est ce disciple narrateur? On peut sans doute admettre que c'est Luc. « D'après le récit même, complété par les Épîtres de Paul, on n'a pas le choix entre beaucoup de noms. Celui de Luc ne s'imposerait pas autrement, si la tradition ne devait avoir eu motif de le préférer à d'autres. » Mais « reste à savoir si les Actes sont une composition homogène, et si le *nous* n'appartiendrait pas à

1. *Les Evangiles synoptiques*, t. I, p. 142
2. *Ibid.*, p. 143.

une source qui serait bien l'œuvre de Luc, introduite dans une compilation plus récente qui devrait être attribuée à un autre auteur. Le maintien du *nous* est parfaitement compatible avec cette hypothèse, soit qu'on l'impute à une sorte de paresse du rédacteur, qui n'aurait pas pris la peine de modifier en ce point la forme du récit qu'il exploitait, soit qu'on l'attribue à l'arrière-pensée d'un écrivain qui n'aurait pas été fâché de communiquer par ce moyen à l'ensemble de son œuvre l'apparence d'un témoignage tout à fait direct et autorisé, ou bien même qui aurait eu l'intention de faire passer cette œuvre sous le nom du personnage apostolique dont il possédait l'écrit original [1]. »

« Peut-être » l'auteur « appartenait-il à l'une des communautés de la Grèce, fondée par Paul, et qui avait recueilli l'héritage littéraire de Luc. S'il a voulu se faire passer pour le disciple de l'Apôtre, la dédicace à Théophile pourrait n'être qu'un moyen artificiel d'exprimer ses intentions en se conformant aux habitudes littéraires du temps [2]. »

En tout cas, l'auteur des Actes et de l'Évangile « donne trop aisément dans la légende, tant en ce qui concerne les origines de la première communauté que la vie du Sauveur lui-même, pour qu'on puisse voir en lui un homme qui aurait été en relations avec les témoins oculaires de l'Évangile et de la première institution du christianisme. Ne serait-il pas inouï qu'un disciple immédiat des apôtres eût présenté comme a fait Luc les témoignages

1. *Les Evangiles synoptiques*, p 171.
2. *Ibid.*, p. 174.

concernant la résurrection[1] ? » « De telles choses n'ont pu être écrites que quand les témoins oculaires de l'Évangile avaient à peu près tous disparu[2]. » De même, « le développement légendaire attesté par les récits de l'enfance » s'accommode mieux « d'une date relativement tardive ». Le troisième Évangile, comme le premier, doit appartenir aux dernières années du Iᵉʳ siècle[3].

Inauthenticité, composition tardive, historicité très restreinte : tel est donc le verdict que M. Loisy prononce sur l'origine et la valeur de nos trois premiers Évangiles.

Jugement définitif sur Jésus

La plume hésite à transcrire son appréciation d'ensemble au sujet de la vie et de l'œuvre du Sauveur. Cette appréciation se trouve ainsi formulée, en conclusion des deux chapitres consacrés à la carrière et à l'enseignement de Jésus.

« Rien de plus insignifiant en apparence : un ouvrier de village, naïf et enthousiaste, qui croit à la prochaine fin du monde, à l'instauration d'un règne de justice, à l'avènement de Dieu sur la terre, et qui, fort de cette première illusion, s'attribue le rôle principal dans l'organisation de l'irréalisable cité; qui se met à prophétiser, invitant tous ses compatriotes à se repentir de leurs péchés, afin de se concilier le grand Juge dont la venue est immi-

1. *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 172.
2. *Ibid.*, p. 179.
3. *Ibid.*, p. 173.

nente et sera subite comme celle d'un voleur; qui recrute un petit nombre d'adhérents illettrés, n'en pouvant guère trouver d'autres, et provoque une agitation, d'ailleurs peu profonde, dans les milieux populaires; qui devait être arrêté promptement, et qui le fut, par les pouvoirs constitués; qui ne pouvait échapper à une mort violente, et qui la rencontra. Son rêve était fragile et étroit comme est notre science; il nous paraît absurde, comme nos plus chères idées le paraîtront à nos arrière-neveux[1]. »

« Ainsi finit le rêve de l'Évangile », avait écrit l'auteur après la description de la mort de Jésus. Il ajoutait : « La réalité du règne de Dieu allait commencer[2]. » De même, le rêve « fragile et étroit » qui nous « paraît absurde », reçoit cette explication complémentaire : « Mais il contenait aussi les germes les plus précieux de la vérité humaine, les principes les plus féconds de progrès humain, à savoir : que l'âge d'or de l'humanité n'est pas dans son passé, mais dans son avenir; que la valeur de l'homme est dans le sentiment qui anime sa conduite, que la vraie religion est celle du cœur; que cette religion consiste essentiellement dans l'amour, amour du prochain en Dieu, ou de Dieu dans le prochain; que ce prochain est tous les membres de l'humanité; que Dieu, c'est-à-dire la loi vivante de l'univers, est bonté; que l'abnégation de chacun est nécessaire au bien de tous; qu'il faut savoir, au besoin, tout risquer dans l'ordre des biens matériels et de la vie temporelle, pour tout

1. *Les Évangiles synoptiques*, p. 252.
2. *Ibid.*, p. 222. Cf. ci-dessus, p. 206.

gagner dans l'ordre des biens spirituels et de la vie de l'âme; que le sacrifice est ainsi la racine de la vraie félicité; enfin que notre existence éphémère flotte sur un océan de vie où elle se replonge pour durer toujours, à partir de l'instant même où elle semble cesser d'être. Si le dernier mot de toutes choses n'est pas le néant, et ce ne peut être le néant, l'Évangile n'a eu que l'apparence d'une chimère, Jésus a incarné dans l'homme la sagesse de Dieu, et sa mort ne pouvait être qu'un passage à l'immortalité[1]. »

Dans cette page, l'on trouve la seule note religieuse que contiennent les deux énormes volumes de M. Loisy. Il est inutile de faire remarquer combien elle est peu expressive, et sous quelle forme alambiquée, déconcertante, suspecte, pour tout dire, elle se présente.

Ce Dieu qu'on identifie à « la loi vivante de l'univers » se distingue-t-il du Dieu de la philosophie panthéiste? L'« océan de vie » où se replonge notre existence après sa course éphémère est-il autre chose qu'une métaphore sans rapport avec la survivance réelle qu'espère le chrétien? L' « immortalité » même de Jésus, l'incarnation qui s'est faite en lui de « la sagesse de Dieu », doivent-elles s'entendre autrement que dans le sens purement idéal et foncièrement rationaliste qu'a exprimé Renan? Enfin, le règne de l'Église apparaît-il vraiment au critique comme « la réalité du règne de Dieu », si bien que Jésus, en annonçant le royaume, se serait trompé

1. *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 252-253.

seulement sur ses formes accessoires, non sur sa vérité essentielle?

On ne saurait le décider avec certitude. Certaines déclarations contenues dans les autres ouvrages du critique invitent à donner à ces propositions une interprétation favorable. D'autres, nous l'avons vu [1], en dissuadent plutôt formellement.

A supposer que M. Loisy entende maintenir, comme réalités objectives, l'existence d'un Dieu personnel, la survivance immortelle du Christ, le règne de Dieu dans l'Église issue de lui, la vocation de ses fidèles à l'immortalité, le critique peut tout au plus se proclamer chrétien, à la façon des protestants libéraux [2]. Encore devrait-il figurer dans leurs rangs extrêmes. Il serait facile, en effet, parmi les principaux représentants de la critique libérale en Allemagne et en Angleterre, d'en trouver qui, sur la personne de Jésus, la valeur religieuse de son Évangile, la vérité de la religion fondée par lui, ont des appréciations autrement chrétiennes, autrement rassurantes que celles de notre auteur.

En tout cas, le Christ qu'on nous présente, naïf villageois, né comme un homme ordinaire, guérisseur de simples maladies nerveuses, illusionné, non seulement sur l'époque, mais sur la nature véritable du règne de Dieu, entraîné par son illusion à une mort fatale et nullement voulue, condamné après son supplice à avoir son cadavre traîné à la fosse commune et à pourrir dans le charnier, un tel Christ est aux antipodes du Christ de la foi.

1. Ci-dessus, p. 115-131.
2. Ci-dessus, p. 126.

La réponse de l'Église

Et cependant, jusqu'ici, le critique s'est obstiné à se déclarer catholique. Non seulement il a affecté de vouloir rester dans l'Église, mais il s'est donné pour un apologiste, dont les conclusions s'imposaient et devaient règler la croyance. Ce n'est pas ce qu'il y a de moins singulier dans son cas[1].

A cet apologiste étrange, que pouvait répondre l'Église?

S'il s'était agi d'un écrivain, ayant perdu la foi et exposant franchement, au sujet de nos dogmes, les conclusions d'une critique incroyante et rationaliste, l'Église se serait sans doute contentée de prémunir les fidèles contre le péril des nouveaux ouvrages, en gémissant sur la défection de leur auteur. Mais pouvait-elle se borner là, vis-à-vis d'un prêtre, qui prétendait soutenir et imposer, en gardant le nom de catholique et son habit de prêtre, une interprétation de la vie et de l'œuvre de Jésus-Christ, si directement opposée à la foi catholique?

Par une ordonnance en date du 14 février 1908, Mgr Amette, archevêque de Paris, défendait, sous peine d'excommunication spécialement réservée au Souverain Pontife, de lire, détenir, imprimer ou défendre les *Évangiles synoptiques* et les *Simples réflexions*.

« C'est, écrit M. Loisy à M. von Hügel, la censure qu'on porte contre les hérétiques soutenant l'hérésie. » Mais « au fond, ajoute-t-il, dans mes derniers écrits, je suis resté sur la même ligne que dans

1. Cf. ci-dessus, p. 41-43; 99-101; 114; 131.

les précédents ; j'ai voulu établir surtout la position historique des questions, et subsidiairement la nécessité de réformer plus ou moins les concepts traditionnels. Dans les *Évangiles synoptiques,* je ne traite aucun point de théologie. On pourrait m'accuser d'avoir nié implicitement les faits matériels de la conception virginale et de la résurrection du Christ; mais l'ordonnance de l'Archevêque n'y fait pas la moindre allusion. En ce qui concerne la divinité de Jésus-Christ, je n'ai rien dit qui ne s'accorde avec les vues émises dans la quatrième lettre d'*Autour d'un petit livre*[1]. »

On voit jusqu'où allait dès lors la pensée du critique.

Cependant, M. Loisy, par la publication de ses récents volumes, s'était mis de lui-même sous le coup de l'excommunication que le Souverain Pontife, dans son *Motu proprio* du 18 novembre 1907, avait portée d'avance et d'une façon générale, contre quiconque aurait l'audace de contredire au décret *Lamentabili* et à l'encyclique *Pascendi*. Il avait même affecté de braver cette peine en reproduisant le texte de la sentence pontificale dans ses *Simples réflexions*[2].

Faut-il s'étonner si, le 21 février 1908, l'auteur

1. Il est vrai que le critique ajoute : « Si j'avais à discuter de nouveau le sujet, j'insisterais davantage sur l'insuffisance de la formule dogmatique, sur l'équivoque impliquée dans l'idée de personnalité, quand on veut l'étendre, dans le même sens, à Dieu et à l'homme, enfin sur la part de symbolisme que renferme la donnée théologique, le rapport général de l'humanité avec Dieu étant figuré dans le rapport spécial qui est affirmé entre Dieu et le Christ. » *Quelques lettres*, p. 251-252. Cf. ci-dessus, p. 106-107.

2. *Simples réflexions*, p. 250, note 1.

recevait, de Mgr Herscher, Évêque de Langres, communication d'une lettre du Cardinal Merry del Val, ainsi conçue : « Le Saint-Père, voulant faire preuve de la plus grande longanimité à l'égard de l'abbé Alfred Loisy, afin, si c'est possible, de sauver une âme, me charge de prier Votre Grandeur d'envoyer à M. Loisy une nouvelle et dernière admonition, formelle et péremptoire, dans le sens de la précédente. En même temps, vous préviendrez M. Loisy explicitement que, s'il ne remet pas sa soumission entre les mains de Votre Grandeur dans le délai de dix jours, à compter depuis celui où il recevra votre avertissement, le Saint-Siège procédera sans autre avis à son *excommunication nominative*[1]. »

Mgr Herscher reçut la même réponse qui lui avait déjà été faite, le 19 janvier[2].

Le 7 mars, la Congrégation du Saint-Office, sur mandat exprès de Notre Saint-Père Pie X, prononçait « la sentence de l'excommunication majeure contre le prêtre Alfred Loisy, nommément et personnellement. » La sentence était d'une gravité extraordinaire. Qui pourrait la trouver injustifiée[3] ?

A la suite de cette excommunication nominative, M. Loisy a quitté la soutane. Il ne fallait rien moins que cette mesure de Rome pour l'y décider. « L'excommunication dont je suis frappé, écrit-il à

1. *Quelques lettres*, p. 288.
2. Lettre du 23 février 1908. *Op. cit.*, p. 254. Cf. ci-dessus, p. 136.
3. La sentence est reproduite au long dans le dernier petit volume, publié par M. Loisy : *Quelques lettres*, p. 289. L'auteur annonce qu'une quatrième édition de *L'Évangile et l'Église* est sous presse.

M. Bourrier, m'ôte le droit de porter le costume ecclésiastique, et je ne le porte plus. Si je ne puis donner que cette satisfaction aux autorités ecclésiastiques, je ne veux pas avoir l'air de les braver en la leur refusant[1]. »

C'est donc toujours la même attitude : malgré le déchet subi par sa foi, M. Loisy proteste ne vouloir pas quitter l'Église ; c'est l'Église qui le repousse malgré lui.

1. Lettre publiée dans le *Siècle*, 29 avril 1908.

CHAPITRE VI

LE SYSTÈME DE M. LOISY AU REGARD DE LA SCIENCE

M. Loisy convient que l'Église ne pouvait pas ne pas condamner ses théories comme contraires à la conception essentielle qu'elle s'est toujours faite de son histoire et de ses dogmes. Mais il prétend aussi qu'en refusant d'approuver ses propositions, Rome se prononce contre les résultats acquis de la science et refuse d'entrer dans la voie du progrès.

Cela est-il bien vrai ? L'opposition entre le dogme et l'histoire, le divorce entre l'Église et la science, sont-ils aussi réels que le critique affecte de le proclamer et que les journaux dits libres penseurs se plaisent à le répéter après lui ?

Quelques observations générales

Que les théories de M. Loisy se présentent avec une certaine apparence scientifique, que leur auteur puisse être appelé un érudit, un savant, doublé d'un écrivain de mérite, cela est incontestable. Peu

d'hommes aujourd'hui sont aussi bien informés de ce qui s'est publié, depuis trente ans, en France, en Angleterre et en Allemagne, sur les matières d'exégèse et de critique bibliques. Les livres lui sont venus par les Revues diverses dont il a été jusqu'ici le collaborateur assidu; il les a analysés dans ses Chroniques; il se les est assimilés pour la composition de ses propres ouvrages; il en a fait entrer les éléments, qui cadraient avec son point de vue, dans une large et puissante synthèse, qu'il a su revêtir d'une forme littéraire remarquable.

Mais, érudit et styliste autant qu'on le voudra, M. Loisy peut-il prétendre à représenter la Science, la science pure, sans préjugés, aux conclusions fermes et définitives ? La question est là.

Or, plusieurs considérations nous portent dès l'abord à suspecter la valeur scientifique de son système.

C'est, en premier lieu, l'impasse à laquelle M. Loisy se trouve acculé, au point de vue religieux. D'un côté, sa critique renverse l'édifice entier de la foi chrétienne; aucun dogme n'échappe à ses coups. Logiquement, semble-t-il, l'auteur devrait renoncer à se dire chrétien. Il n'en est rien. Il proteste avec force de son adhésion persistante, non seulement au christianisme atténué du protestantisme, mais à celui du catholicisme intégral.

Pourquoi ? Parce que M. Loisy a senti tout le néant de l'athéisme, le vide profond de l'irréligiosité pure. L'existence de Dieu, la nécessité d'une religion lui sont apparues comme deux principes, seuls capables de donner satisfaction pleine à l'intelligence

de l'homme et de fonder sérieusement sa vie morale.

Cette religion sera-t-elle l'aspiration à l'idéal, que prône le philosophe panthéiste ? Mais cette forme vaporeuse du sentiment esthétique n'a de religion que le nom. Sera-t-elle la religion tout intérieure du déiste? Mais une religion aussi vague, sans contact avec l'histoire, sans rapport avec la vie extérieure de l'homme, ne peut nous satisfaire. La vraie religion doit être la religion chrétienne, parce que, seule, elle a ses racines fermes dans l'histoire, et, dirait volontiers M. Loisy, à la suite de M. Harnack, « les autres ne nous touchent plus [1] ». D'autre part, la vraie religion chrétienne doit être la religion catholique, parce que, seul, le principe catholique répond aux besoins essentiels de l'homme individuel et social. Ainsi, la nécessité d'assurer la vie morale et religieuse ramène au catholicisme le savant dont la critique s'est appliquée à le démolir.

Mais, s'il est vrai que l'humanité a un besoin rigoureux de la religion, que cette religion ne peut être que la religion chrétienne et catholique — et toute l'attitude de M. Loisy depuis six ans témoigne éloquemment de la force impérieuse de cette vérité, — il ne semble pas moins vrai que cette religion essentielle à l'homme doit être fondée dans l'ordre objectif des choses, voulue et établie réellement par Dieu.

M. Loisy ne veut pas du « Dieu purement trans-

1. A. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, édit. du 45e au 50e mille, 1903, p. 4.

cendant » du « rationalisme vulgaire », il se moque de « ces fantômes de Divinité » dont le philosophe s'amuse et « qui ne sont rien pour la religion[1] ». Mais, si Dieu existe, comme l'Être souverainement intelligent et puissant, réellement distinct de l'homme et du monde, sans cesser de comprendre en lui l'homme et le monde, est-il possible qu'il ne s'occupe pas des hommes, et, s'il s'en occupe, qu'il ne veuille pas l'hommage de leur religion, et, s'il veut une religion, que ce ne soit pas la religion la plus parfaite au regard de la raison, et la seule garantie au point de vue de l'histoire, savoir la religion chrétienne et catholique ?

Or, dans le système de M. Loisy, cette religion, qui doit soutenir et alimenter notre vie morale, se trouve dépouillée de tout ce qui lui donnerait consistance et solidité à cet effet : son dogme n'a plus qu'une valeur symbolique ; son culte se fonde sur des réalités qui n'existent point ; sa morale, perdant le point d'appui du dogme, n'a plus de support ni de stimulant efficace. Est-ce donc là la religion voulue de Dieu ?

Comment croire que Dieu approuve et favorise de son influence une Église où l'on attend un royaume céleste qui ne viendra point, où l'on adore un Messie qui n'est qu'un homme, où l'on a foi en un Rédempteur qui n'a rien racheté, en un Ressuscité dont le cadavre est resté dans la fosse commune, en une présence Eucharistique qui n'a rien de réel ? Dieu est-il si insensible à ce qui nous choque si fort, si indifférent à la vérité des choses, si insouciant de

1. Cité ci-dessus, p. 120-121.

ce qui est erreur ou illusion ? Faudra-t-il penser qu'il a permis pareille déformation de la religion véritable, laissant à la critique moderne le soin de dégager l'enveloppe mythologique qui recouvre la pureté essentielle de la foi ? Il ne peut se plaire au culte des simples, fondé sur l'erreur et la superstition lui faudra-t-il se contenter du froid hommage du critique, pour qui tout est illusion sous le symbole ?

Pareilles extrémités ne peuvent satisfaire l'homme de bon sens. Autant vaudrait déclarer que la religion n'est qu'un mot et que la vie morale doit subsister hors de toutes bases solides. Si le dernier mot de tout n'est pas le néant, — « et ce ne peut être le néant », — s'il faut à l'homme une religion sérieuse, — et quiconque se soucie de la vie morale de l'individu et du bien réel de la société n'en saurait douter, — il est nécessaire que la religion chrétienne et catholique soit fondée sur des réalités tout autres que celles proposées par M. Loisy, des réalités autrement conformes à ce que demande la raison, autrement garanties au point de vue de l'histoire, autrement rassurantes pour la foi. En somme, c'est la sûreté même des grands principes de l'existence de Dieu, de la nécessité d'une religion, de la vérité du christianisme catholique, qui nous invite à nous inscrire en faux contre le système de M. Loisy et à le déclarer erroné.

Cette première réflexion peut se compléter d'une considération analogue. M. Loisy proclame la supériorité transcendante de la religion chrétienne, sous sa forme catholique. D'où vient cette transcendance ? Pour la meilleure part, elle se trouve dans la puis-

sance de cette religion catholique à inspirer le vrai amour de Dieu et l'amour du prochain en Dieu, porté jusqu'à l'abnégation de soi, au dévouement et au sacrifice. Mais d'où le catholicisme lui-même tire-t-il cette puissance ? D'où vient son efficacité pour persuader aux hommes des vertus si hautes et si bienfaisantes ? Il faut en chercher la source dans son dogme très spécial. C'est la foi qui crée la vie morale du croyant, qui stimule ses énergies pour le bien, qui l'élève sans cesse, au-dessus des faiblesses humaines, dans les régions supérieures du don de soi par la charité. Mais c'est la foi intégrale, la foi au Fils de Dieu incarné pour le salut des hommes, la foi au Christ Médiateur et Rédempteur, la foi en son Église, en ses sacrements, en son ciel. Que l'on porte atteinte à cette foi, et du même coup on aura supprimé la charité et la vie, comme on arrête un fleuve en tarissant sa source.

C'est pourtant l'œuvre de M. Loisy. Avec ses théories, plus rien ne subsiste de ce qui engendre et soutient la vraie vie chrétienne. Il conserve l'enveloppe, les énoncés communs du dogme, les formes traditionnelles du culte, mais il les vide de leur sens et en fait de purs symboles sans réalité. Or, encore une fois, ce qui agit sur la volonté, ce qui a influence sur la vie morale, ce qui alimente la charité et le sacrifice, ce ne sont pas de purs symboles, dont on connaît le vide, ce sont des réalités sérieuses dont on sait le fondement solide et la vérité.

Le système qu'on nous propose tend à tarir la source fondamentale de la vie chrétienne ; il ruine

dans son principe la seule vie religieuse parfaite qui soit au monde. S'il est vrai que cette vie religieuse ne peut être anéantie sans qu'il en soit fait de la raison et de la dignité humaines, s'il est encore vrai que la floraison la plus pure, la plus riche, la plus incomparablement belle, de vertus, de charité et de dévouement, qui soit apparue dans l'histoire, ne peut pas être rapportée à l'illusion et à l'erreur, il est bien à croire que l'erreur et l'illusion sont dans les prétentions de M. Loisy lui-même.

Mais, laissons ces considérations générales de philosophie religieuse, et venons à des observations qui portent directement sur le terrain de la critique.

La première pensée qui se présente, lorsqu'il s'agit d'apprécier la valeur scientifique des théories de M. Loisy, est de rechercher dans quel rapport ces théories se trouvent vis-à-vis de l'opinion commune des savants contemporains. Or, pour peu qu'on établisse cette enquête, on se rend compte que l'écrivain est loin de nous offrir les conclusions fermes de l'ensemble des critiques indépendants.

Ce qu'il reproduit, c'est, sur certains points, comme les miracles de Jésus, la conception virginale, ou la résurrection corporelle, l'opinion de l'exégèse protestante la plus libérale. Encore est-il obligé de convenir que « la discussion des récits de la résurrection », faite au point de vue rationaliste, « n'a pas produit de résultats nettement décisifs [1] ». Pour ce qui regarde, en particulier, la double série, galiléenne et hiérosolymitaine, des apparitions du

1. A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 83.

Sauveur : sur ce point, dit-il, « la critique ne peut qu'entrevoir un travail de la pensée et de l'apologétique chrétiennes, aussi considérable en lui-même et dans ses conséquences, que difficile à suivre et à reconstituer par l'analyse [1]. » Ce qui ne l'empêche pas d'adopter purement et simplement les hypothèses récentes de Rohrbach [2] et de A. Meyer [3].

Sur la question fondamentale de l'historicité des Synoptiques, M. Loisy avoue que son jugement est en dehors de l'opinion commune. « La plupart des critiques, dit-il, admettent l'historicité des récits communs aux trois Synoptiques, sauf à rationaliser plus ou moins certains miracles, par exemple la résurrection de la fille de Jaïr. Tout dépend ici du caractère et de la valeur qu'on doit reconnaître aux données de Marc [4]. » Or, tandis que la grande majorité des critiques, y compris les plus considérables, tient le second Évangile pour une œuvre authentique de Marc, disciple de saint Pierre, reproduisant la tradition du chef des apôtres, ou complétant un document apostolique primitif à l'aide de cette tradition, M. Loisy s'inspire des hypothèses récemment émises par Wrede [5], et J. Weiss [6], pour contester la composition immédiate de l'Évangile par le disciple

1. Id., *ibid.*
2. Rohrbach, *Die Berichte über die Auferstehung Jesu Christi*, 1898. Cf. ci-après, p. 349-350.
3. A. Meyer, *Die Auferstehung Christi*, 1905. Cf. ci-dessus, p. 88.
4. A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. i, p. 82.
5. W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, 1901.
6. J. Weiss, *Das älteste Evangelium*, 1903.

de saint Pierre, et l'historicité intégrale de ses éléments.

Lui-même est obligé de convenir que ces hypothèses ne sont que des hypothèses. « L'analyse critique du second Évangile, déclare-t-il, en est encore aux débuts. » Force lui est d'escompter l'avenir, en émettant l'espoir que les recherches ultérieures donneront solidité à ses conjectures. « On peut croire, dit-il, que la critique s'arrêtera, pour finir, à quelque opinion moyenne, plus ou moins conforme à celle de J. Weiss, qui fera une assez grande part aux tendances doctrinales, aux préoccupations apologétiques de l'évangéliste, à son symbolisme plus ou moins conscient, tout en admettant derrière Marc une chaîne de souvenirs proprement traditionnels [1]. »

Ainsi, l'appréciation que M. Loisy porte sur la valeur historique des premiers Évangiles, question qui intéresse d'une façon capitale son système, se fonde sur une hypothèse qui n'a pas encore subi l'épreuve de la critique et qui se trouve en contradiction avec l'opinion générale des savants les plus indépendants.

Il faut en dire autant de sa manière de concevoir l'idée du royaume dans la pensée de Jésus, l'authenticité des paraboles ou des sentences plus significatives, l'historicité des récits concernant la dernière Cène, celle du procès devant Caïphe [2]. Sur tous ces points, et d'autres encore de première importance, notre auteur marche en compagnie d'un

1. A. Loisy, *Les Evangiles synoptiques*, t. I, p. 82-83.
2. Cf. ci-après, p. 311, 312, 336, 341.

petit groupe de critiques, particulièrement avancés, presque exceptionnels, qui se plaisent aux conjectures audacieuses et aux généralisations hâtives, plutôt qu'aux investigations prudentes et aux affirmations solidement appuyées.

Il est même telle façon de supprimer les textes gênants, comme les récits de la sépulture de Jésus [1], qui paraît bien une façon toute spéciale et personnelle à notre critique.

A ce premier point de vue, les théories de M. Loisy n'ont donc pas qualité pour se présenter au nom de la science : en bien des points elles ne nous offrent que des hypothèses, contredites par la majorité des critiques, et qui ne semblent pas près d'être vérifiées.

D'autre part, les procédés employés par l'exégète ne sont pas pour nous inspirer une confiance absolue au caractère scientifique et véritablement impartial de ses affirmations. Ce qui gouverne visiblement l'œuvre de M. Loisy, c'est la rigueur impitoyable de son esprit de système. Le critique concentre son attention sur les points de la vie de Jésus, qui semblent énigmatiques, les traits qui paraissent anormaux et exceptionnels, particulièrement ceux qui contribuent à accentuer le côté humain de sa personne et de son histoire. Ce sont ces traits spéciaux dont M. Loisy s'empare pour étayer sa conception rationaliste, et déterminer les lignes directrices de son exégèse. Tout ce qui cadre avec les faits, ainsi érigés en principes, est proclamé authentique, mis en ligne de compte ; tout

1. Cf. ci-après, à propos de la Résurrection.

ce qui ne s'y adapte pas nettement est déclaré addition postérieure, éliminé sans hésitation.

Le critique, par exemple, trouve l'annonce du royaume prochain, et son point de vue eschatologique, fortement accentués dans la prédication de Jésus : il y voit la préoccupation unique du Maître et rejette tout ce qui y contredit. Des textes se rencontrent où le Sauveur met en haut relief son humanité et semble se distinguer absolument de Dieu : M. Loisy les présente comme expression parfaite de la réalité de l'histoire et élague tout ce qui tend à découvrir une autre réalité. On trouve un rapport entre les prédictions attribuées au Christ et les événements postérieurs : il en conclut que tout a été calqué sur les faits accomplis. Des obscurités se constatent dans les textes qui se rapportent à la naissance virginale ou à la résurrection : il ne veut retenir que ce qui va contre la croyance et sacrifie tout ce qui concourt à l'établir.

Dans cette œuvre d'harmonisation et d'élimination, le critique procède avec une hardiesse extraordinaire : il coupe, il taille, il tranche, sur le patron préalablement entrevu, jusqu'à ce qu'il ne lui reste que les éléments d'une conclusion conforme à son idéal. Les textes sont d'une souplesse étonnante, quand il juge à propos de les plier à sa théorie ; ils sont d'airain, quand il s'agit de les opposer à l'interprétation traditionnelle. C'est, en deux mots, le procédé systématique le plus intransigeant, mis au service du principe rationaliste le plus pur. Qu'à force de choisir, d'éliminer et d'interpréter, on finisse par obtenir une synthèse extrêmement cohé-

rente, admirablement équilibrée, offrant satisfaction pleine aux exigences du rationalisme, cela n'est pas pour surprendre; mais ce qu'on ne peut nier c'est que la synthèse repose en définitive sur l'arbitraire et le parti pris.

M. Loisy se garde bien d'en convenir. A l'encontre des affirmations de l'Encyclique, il proteste que son esquisse du développement chrétien « résulte d'un travail fait sur les documents, non sur des considérations *a priori*[1]. » Sa critique est sans préjugés, elle ne s'inspire que de critériums très objectifs, elle ne ressemble en rien à la description qu'en ont faite les théologiens de Sa Sainteté.

« Le scolastique ironiste qui a esquissé ce petit tableau, écrit-il, ne s'est pas aperçu qu'on n'avait besoin de recourir à aucun principe théorique et *a priori* pour écarter de la carrière du Christ le divin tel qu'il le comprend : il n'y a qu'à constater l'incompatibilité du quatrième Évangile avec les trois premiers; le Christ des Synoptiques est historique, mais il n'est pas Dieu; le Christ johannique est divin, mais il n'est pas historique; entre deux témoignages inconciliables, le critique *moderniste* choisit le plus ancien, le plus autorisé, le plus vraisemblable, et il n'est pas obligé d'emprunter un seul argument au principe de l'*agnosticisme*[2]. » De même, « on n'a pas besoin de raisonner sur le principe de *transfiguration* pour écarter les récits de la naissance miraculeuse et de la conception virginale : il suffit de constater qu'ils ont été ignorés de Marc et de Paul; que ceux de

1. A. Loisy, *Simples réflexions*, p. 209.
2. Id., *ibid.*, p. 157-158.

Matthieu ne peuvent s'accorder avec ceux de Luc, et qu'ils présentent les uns et les autres le caractère de fictions ». « On n'a pas davantage besoin d'invoquer le principe de *défiguration* pour éliminer certains traits des récits évangéliques : on compare les différentes relations, et l'on choisit celle qui offre le plus de garanties intrinsèques et extrinsèques, comme on ferait pour n'importe quel témoignage profane[1]. »

« L'analyse et la comparaison des Évangiles, dit encore M. Loisy, permettent de constater le travail de la tradition chrétienne sur les souvenirs primitifs concernant la vie du Christ. Si l'on conteste, par exemple, que Jésus ait annoncé en termes précis sa mort et sa résurrection, c'est qu'il subsiste dans nos Évangiles certains traits qui excluent la prévision certaine, affirmée en d'autres passages dont l'on perçoit aisément le caractère tendancieux[2] ». « Si j'ai contesté pareillement l'authenticité des éléments allégoriques contenus dans les paraboles, ou les paraboles qui sont de pures allégories, c'est parce que ces éléments allégoriques introduisent des contradictions dans des récits qui, sans cela, seraient des fables très bien ordonnées, et que ces additions, comme aussi les paraboles qui sont purement allégoriques, supposent la fondation de l'Église, et n'ont de sens que par rapport aux premières communautés chrétiennes, non aux auditeurs de Jésus[3]. »

1. A. Loisy, *Simples réflexions*, p. 158.
2. Id., *ibid.*, p. 200-201.
3. Id., *ibid.*, p. 203.

Bref, « l'exégète critique ne prend pas le personnage de Jésus, mais il s'efforce à discerner les traits caractéristiques de sa nature, de son enseignement, de la mission qu'il s'est attribuée, et, procédant du plus connu au moins connu, du certain au douteux, il peut inférer du connu et du certain telles conclusions probables sur les parties du témoignage évangélique dont l'analyse a motif de suspecter l'historicité [1]. »

M. Loisy défend donc énergiquement l'impartialité de sa méthode. Aussi, ayant à rédiger l'Introduction aux *Évangiles synoptiques*, a-t-il eu soin de faire précéder son étude de la carrière et de l'enseignement de Jésus d'un examen détaillé de chacun des trois Évangiles, où il est censé tirer des particularités mêmes de leur composition un fondement objectif au départ à établir entre ce qu'ils ont de primitif et de secondaire, de données authentiques d'histoire et d'additions légendaires.

Or, cet examen, prétendu objectif, des textes est, en réalité, dominé presque d'un bout à l'autre par des préoccupations très subjectives et de véritables préjugés.

Ainsi, M. Loisy conteste l'authenticité des éléments allégoriques contenus dans les paraboles, sous prétexte qu'ils introduisent des contradictions dans les récits; mais il est clair que ces contradictions n'existent que par rapport à un type de paraboles que l'on suppose assez gratuitement avoir été complètement étranger à l'allégorie; il est même tout à fait à croire que l'on n'y aurait pas

1. A. Loisy. *Simples réflexions*, p. 204.

songé, si l'on n'avait été embarrassé par les allusions prophétiques que ces traits allégoriques renferment.

Aux prédictions de Jésus concernant sa mort et sa résurrection, le critique oppose que certains passages des Évangiles excluent cette prévision certaine et que ceux qui l'affirment ont un caractère tendancieux; mais il est encore aisé de voir que les premiers traits ne sont déclarés contradictoires aux seconds qu'en vertu de l'idée générale qu'on se fait de la science du Sauveur, de ses illusions touchant sa destinée prochaine et du caractère non historique de sa résurrection.

Pour écarter les récits de la naissance miraculeuse, on invoque le silence de Marc et de Paul, le caractère fictif des narrations de Matthieu et de Luc et leur désaccord entre elles ; mais, seul, le préjugé rationaliste fait que, dans l'esprit du critique, ces difficultés prévalent contre les preuves bien autrement significatives qui appuient par ailleurs l'historicité de ces récits.

M. Loisy nous parle encore de l'incompatibilité entre le Christ divin du quatrième Évangile et le Christ tout humain des trois premiers ; mais cette incompatibilité n'existe qu'à la condition de réduire systématiquement le Christ johannique à n'être qu'un personnage transcendant et irréel, alors que son humanité est accusée aussi fortement que dans les trois autres Évangiles, et, d'autre part, de ramener non moins arbitrairement le Christ synoptique aux proportions de l'humanité ordinaire, alors que nombre de traits l'élèvent au-dessus de la simple humanité.

Si donc l'auteur prétend procéder « du plus connu au moins connu, du certain au douteux », on peut dire que ce « plus connu » et ce « certain » ne sont déterminés que par une méthode très subjective et qu'ils ne valent que pour le critique rationaliste, à raison de ses préjugés.

Par le fait, tout en se défendant d'avoir des préoccupations d'ordre philosophique, M. Loisy ne laisse pas de mettre en avant des considérations qui relèvent de la philosophie beaucoup plus que de l'exégèse. A-t-il à parler de la divinité de Jésus, il signale « la contradiction que recèle la formule théologique du Dieu-homme [1] ». S'agit-il de l'intention du Sauveur par rapport à sa mort, il fait entendre qu'une meilleure et tout autre « connaissance de l'homme moral » suggère « une critique de l'idée de rédemption [2]. » Est-il question du fait de la résurrection corporelle, « de ce fait, objecte-t-il, j'avoue ne pouvoir pas seulement me représenter l'idée [3] »; du reste, par sa nature, il échappe à l'observation; le Christ, étant entré dans l'ordre des réalités surnaturelles, n'a pu produire des impressions sensibles sur les témoins qui prétendent l'avoir vu et entendu; en conséquence « la résurrection n'est pas un fait qui ait pu être constaté directement et formellement [4] ».

Le critique va plus loin et met en principe que l'idée d'une intervention extraordinaire de Dieu dans

1. A. Loisy, *Quelques lettres*, p. 149. Cité ci-dessus, p. 107.

2. Id., *Autour d'un petit livre*, p. 154. Cf. p. 129; *L'Évangile et l'Église*, 1902, p. 71. Ci-dessus, p. 12, 74.

3. Id., *Quelques lettres*, p. 154.

4. Id., *L'Évangile et l'Église*, p. 74-75.

l'enchaînement des phénomènes naturels et humains, « paraît philosophiquement inconcevable[1] ».

Il essaie bien de dire que, si l'on n'en tient pas compte dans l'histoire, ce n'est pas en vertu d'un principe *à priori*, mais bien d'une constatation expérimentale, parce que « nulle part on ne l'y trouve réalisée[2]. » Mais, comment concilier cela avec le procédé d'interprétation appliqué aux miracles évangéliques? Est-ce donc l'exégèse pure qui permet de retenir les guérisons de maladies nerveuses, et qui fait éliminer résolument celles qui se rapportent à des maux incurables ? Est-ce la critique sans préjugé qui discerne si infailliblement, dans les récits du poisson et du statère, de l'apaisement de la tempête, de la multiplication des pains, de la résurrection de la fille de Jaïr, etc., que tout ce qui s'explique naturellement est historique, que tout ce qui requiert le miracle est addition symbolique ou légendaire ?

« Les théologiens de Sa Sainteté, dit ironiquement M. Loisy, ont pris pour les principes de la critique certaines conclusions générales qui se fondent sur l'observation de faits communs[3]. » En réalité, la prétendue « observation » des faits a été opérée sous l'influence d'idées qui leur sont totalement étrangères, et les « conclusions générales » qui sont censées s'y fonder dérivent de la préoccupation philosophique beaucoup plus que du témoignage objectif des textes.

Dans ces conditions, la critique de M. Loisy n'est

1. A. Loisy, *Simples réflexions*, p. 150.
2. Id., *ibid.*, p. 150, 156.
3. Id., *ibid.*, p. 156.

qu'une forme de la critique rationaliste; elle ne représente pas la critique pure et simple, impartiale et sans préjugés. De ce chef encore, l'auteur n'est pas qualifié pour parler au nom de la science.

L'examen détaillé des diverses parties de sa synthèse nous en convaincra davantage.

La vérité sur l'origine et la valeur des Évangiles

La solidité du système imaginé par M. Loisy dépend en très grande partie du bien-fondé de son appréciation touchant l'origine et la valeur historique des Évangiles.

L'auteur fait à Strauss un mérite d'avoir « subordonné la critique des Évangiles à la critique de l'histoire évangélique. Si les récits concernant le Christ étaient des mythes, ils ne pouvaient émaner de témoins oculaires ni de gens bien informés, et la question de composition n'avait plus qu'une importance secondaire[1]. » Ce procédé, inauguré par Strauss en 1835, est exactement celui que vient de reprendre M. Loisy, après trois quarts de siècle écoulés. Représente-t-il donc le procédé le plus logique, la méthode la plus parfaite, capable de conduire aux résultats les plus assurés? Il ne semble vraiment pas.

La valeur documentaire d'ouvrages tels que nos Évangiles doit se déterminer principalement d'après la qualité de leurs auteurs, les garanties qu'ils offrent de sincérité et de bonne information, leur

1. A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 65.

relation plus ou moins immédiate avec les faits évangéliques ou les souvenirs directs qui s'y rapportent. Étudiés sans cet examen préalable de leur origine, les Évangiles risquent d'être appréciés très différemment, suivant qu'on apportera à cette étude la foi au surnaturel réalisé, la croyance au surnaturel possible, ou bien la conviction que l'histoire ne saurait rien contenir qui déborde la nature.

En bonne logique, semble-t-il, pour nos Évangiles, autant et plus encore que pour n'importe quel document, la question d'origine doit primer la question d'historicité.

Or, si nous étudions d'abord pour elle-même cette question d'origine, nous pouvons arriver à des conclusions assez assurées et assez significatives pour nous convaincre que les documents ont une valeur historique tout autre que celle que leur accorde M. Loisy.

Prenons le second Évangile, qu'un bon nombre de critiques ont accoutumé de regarder comme le plus ancien. La tradition du deuxième siècle lui donne pour auteur saint Marc, disciple de saint Pierre, identifié assez communément à Jean Marc, le parent de Barnabé, dont il est question au livre des Actes, et au Marc mentionné dans les Épîtres de saint Paul et dans la première Épître de saint Pierre[1].

Cette désignation, envisagée au simple point de vue de la tradition dont elle procède, a toutes chan-

1. Act., xii, 12, 25; xiii, 13; xv, 37-39; Col., iv, 10; Philém. 24; II Tim., iv, 11; I Pier., v, 13.

ces d'être conforme à la réalité. L'Évangile, en effet, passe pour avoir été rédigé à l'intention des fidèles de Rome; il est censé contenir les souvenirs du chef des apôtres : pourquoi ne pas l'avoir attribué à l'apôtre lui-même? On devait s'y sentir fortement incliné, à en juger par la tendance des apocryphes les plus anciens, du pseudo-Évangile de Pierre en particulier[1]. Seule, semble-t-il, la vérité de l'histoire a pu motiver l'attribution au disciple obscur plutôt qu'au maître glorieux. La parole de Renan est tout à fait juste : « Marc n'eut pas assez d'importance pour qu'on ait cru relever un écrit en le lui attribuant[2]. »

La critique interne du document ne découvre rien qui contredise d'une façon tant soit peu sûre une telle origine. Les détails légendaires que M. Loisy prétend y discerner sont hypothétiques, subordonnés qu'ils sont à la question du surnaturel dans l'histoire de Jésus; ils ne doivent pas influer dès l'abord sur notre appréciation touchant l'origine de l'ouvrage. Au jugement du critique, « le second Évangile semble présenter, comme les deux autres Synoptiques, des traces indiscutables de travail rédactionnel; l'évangéliste a dû connaître une sorte d'histoire abrégée du ministère du Christ[3] ». Cela est fort possible, l'on peut même dire probable, mais cela n'est pour nuire ni à l'authenticité du livre, ni à son historicité; l'auteur a fort bien

1. Cf. Lepin, *Évangiles canoniques et Évangiles apocryphes*, 2e éd., 1907, p. 68.
2. Renan, *Les Évangiles*, 2e éd., 1877, p. 114, note 1.
3. A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 82.

pu utiliser ce document antérieur, sans laisser d'être disciple direct de saint Pierre et rapporteur de sa tradition[1]. Rien donc ne permet de contester sérieusement l'attribution du second Évangile à un disciple du chef des apôtres.

Par contre, il est telles particularités très caractéristiques de notre document qui vont à confirmer d'une manière positive le témoignage de la tradition sur ce point. M. Loisy convient que l'ouvrage a été probablement rédigé « dans un pays de langue latine » et qu'on peut y voir un « ancien évangile romain[2] ». Son grec est, en effet, beaucoup plus chargé de latinismes que celui des autres Évangiles; les deux liards de la pauvre veuve sont évalués en une monnaie qui est supposée familière au lecteur, et c'est le *quadrans* des Romains[3]. Simon de Cyrène est désigné comme le père d'Alexandre et de Rufus, censés bien connus dans le milieu où l'Évangile est publié : justement, le dernier de ces noms est essentiellement latin, et il appartient à l'un des personnages que saint Paul salue particulièrement, en écrivant aux fidèles de Rome[4]

D'autre part, les récits contenus en notre Évangile offrent une couleur et une vie qui supposent un contact très étroit et très direct avec la réalité

1. B. Weiss, *Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament*, 3e éd., 1897, p. 485; *Das Leben Jesu*, 4e éd., 1902, t. I, p. 31, soutient une hypothèse analogue : saint Marc aurait connu et utilisé, en le complétant par la tradition orale de saint Pierre, un document primitif, contenant, avec les discours de Jésus, un certain nombre de récits.

2. A. Loisy, *op. cit.*, t. I, p. 119.

3. Marc, XII, 42.

4. Marc, XV, 21; Rom., XVI, 13.

L'écrit, dit Renan, « est plein d'observations minutieuses, venant sans nul doute d'un témoin oculaire[1]. » « La forte impression laissée par Jésus s'y retrouve tout entière. On l'y voit réellement vivant, agissant... Tout est pris sur le vif; on sent qu'on est en présence de souvenirs[2] ». C'est une garantie très sérieuse de la dépendance de l'ouvrage vis-à-vis du chef des apôtres L'écrit, dit encore Renan, « était en un sens l'œuvre de Pierre; c'était la façon dont Pierre avait coutume de raconter la vie de Jésus[3] ». M. Loisy lui-même, dans les parties de l'Évangile qui lui paraissent exemptes des prétendues additions légendaires, trouve « un écho du témoignage apostolique, spécialement des souvenirs de Pierre[4] ». « Tel récit, dit-il, par exemple celui du reniement de Pierre, remonte à Pierre lui-même et n'est entré dans la tradition que par lui[5] ».

Mais, s'il en est ainsi, si l'Évangile appartient à l'Église de Rome, s'il contient un écho de la tradition de saint Pierre, n'avons-nous pas les meilleures raisons de croire que l'antiquité a dit vrai en l'attribuant à saint Marc? D'autant que l'écrit est reconnu pour avoir été rédigé peu après la mort du chef des apôtres, si même il n'a pas été composé de son vivant.

Un bon nombre de critiques voient un indice significatif de la rédaction de l'Évangile par saint Marc, dans le passage où il est question du jeune

1. Renan, *Vie de Jésus*, 13e éd., 1867, p. LXXXIII.
2. Id., *Les Évangiles*, 1877, p. 116, 118.
3. Id., *ibid.*, p. 114.
4. A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 113.
5. Id., *ibid.*, p. 114.

homme qui, au moment de l'arrestation du Sauveur, le suivait, n'ayant qu'un drap sur le corps, et, quand on voulut le prendre, s'enfuit nu, des mains qui voulaient le retenir [1]. L'évangéliste semble le bien connaître et lui porter même un intérêt particulier; et pourtant il ne le nomme pas. Aussi, de l'aveu de M. Loisy, « beaucoup de commentateurs » ont-ils « pensé que ce jeune homme n'était pas autre que l'évangéliste lui-même[2]. » Et, comme l'adolescent en question ne pouvait guère être qu'un habitant de Jérusalem, il y a là un indice positif en faveur de l'identification de l'évangéliste à ce Jean Marc, dont la mère a les fidèles de Jérusalem réunis chez elle,

1. Marc, xiv, 51.

2. A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 590. — M. Loisy n'admet pas cette interprétation. Il préfère voir dans l'incident raconté « un trait conçu par application de prophétie ». « Justement, dit-il, il y a un texte d'Amos qui, à propos de fuite, parle d'un homme nu. L'interprétation messianique de ce passage pouvait suggérer ce que Marc raconte » (p. 591). Or, cela est tout à fait invraisemblable. Le texte grec d'Amos, ii, 16, parle d'une poursuite : « l'homme nu sera *poursuivi* en ce jour-là ». Il faudrait donc admettre que l'évangéliste s'est inspiré du texte hébreu, où il s'agit directement d'une fuite : « le plus robuste parmi les vaillants *s'enfuira* nu en ce jour-là ». Ce n'est pas tout. Le trait prophétique figure dans une description du jugement de Dieu contre Israël, et tend à montrer la terreur que ce jugement inspirera aux plus braves. Or quel rapport y a-t-il entre le jugement de Dieu contre son peuple et l'arrestation de Jésus à Gethsémani ? Quelle relation entre le guerrier saisi d'effroi, qui n'a pas la force de se revêtir de son armure, ou la jette, pour fuir plus aisément, et, d'autre part, ce jeune homme, qui ne paraît pas du tout venu pour combattre, et qui s'enfuit nu, simplement parce qu'on le saisit par son drap ? Les traits manquent d'analogie. Il semble impossible que le premier ait donné l'idée du second.

quand Pierre s'évade de la prison où l'a fait enfermer Hérode Agrippa[1].

Les particularités internes du second Évangile confirment donc pleinement le témoignage de la tradition qui met le livre en rapport avec saint Marc, disciple de saint Pierre. Mais, si la tradition a dit vrai en désignant ce personnage secondaire à propos de notre document, si elle a dit vrai encore en plaçant la publication de l'ouvrage dans l'Église romaine, aux premiers temps qui suivirent la mort du chef des apôtres, c'est une garantie fort sérieuse qu'elle a été pareillement bien informée en attribuant à saint Marc, non une source partielle de l'Évangile, mais l'Évangile lui-même. N'est-ce pas à l'auteur de l'Évangile définitif que la tradition romaine a dû le plus sûrement s'intéresser ? N'est-ce pas ce rédacteur final qu'il lui a été le plus facile d'identifier ? Si l'on avait songé à l'auteur responsable d'un simple document antérieur, ne serait-on pas allé jusqu'au nom même de saint Pierre ? Enfin comprend-on bien, si peu de temps après la mort du chef des apôtres, un Évangile publié à Rome, qui serait basé simplement sur le travail ancien d'un de

1. L'identification du jeune homme avec saint Marc, auteur de l'Évangile, est soutenue par Renan, *Vie de Jésus*, 1867, p. 406; *Les Évangiles*, 1877, p. 114, note 2, et 125, note 4; B. Weiss, *Das Marcusevangelium und seine synoptische Parallelen*, 1872, p. 223; *Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament*, 3e édit., 1897, p. 495; Th. Zahn, *Einleitung in das Neue Testament*, 2e éd., 1900, t. ii, p. 243 sq.; H. Holtzmann, *Die Synoptiker* (*Hand-Commentar zum N. T.*), 3e édit., 1901, p. 176. J. Weiss lui-même, tout en distinguant le jeune homme de l'évangéliste, l'identifie avec Jean Marc, *Das älteste Evangelium*, p. 305 sq., 407 sq.

ses disciples, au lieu d'être rédigé directement par un héritier immédiat de sa tradition ?

La grande majorité des critiques, et les plus réputés d'entre eux[1], n'hésitent pas à reconnaître la parfaite authenticité de l'Évangile de saint Marc.

L'authenticité du document étant admise, il est bien certain que sa valeur doit être beaucoup plus considérable que ne le veut M. Loisy. Nous n'avons plus affaire à un écrivain, sans contact personnel avec les souvenirs apostoliques, qui se serait contenté de reproduire quelques documents de première main, en les complétant et interprétant dans le sens de sa théologie particulière. Nous sommes en présence d'un propre disciple de saint Pierre, son confident et son interprète. Qu'il ait mis par écrit la tradition orale du chef des apôtres, ou qu'il s'en soit servi pour compléter une ou plusieurs sources anciennes, nous pouvons avoir confiance que son Évangile répond soit aux souvenirs personnels de son maître, soit à la pure tradition par lui recommandée et approuvée.

Le troisième Évangile est attribué par la tradition chrétienne à saint Luc, disciple de saint Paul, le très cher médecin dont parle l'Épitre aux Colossiens[2]. Il s'agit donc encore d'un personnage dont le rôle en histoire est demeuré très effacé. Or, si

1. RENAN, *Les Évangiles*, p. 114 sq.; B. WEISS, *Einleitung*, p. 491 sq.; T. ZAHN, *Einleitung*, t. II, p. 240 sq.; A. JÜLICHER, *Einleitung in das N. T.*, 4ᵉ édit., 1907; H. HOLTZMANN, *Einleitung in das N. T.*, 3ᵉ édit., 1892; A. HARNACK, *Die Chronologie der altchristlichen Litteratur*, IIᵉ part., t. I, 1897; etc.

2. I COL., IV, 14; cf. II TIM., IV, 11.

l'ouvrage était pseudépigraphe, n'aurait-il pas été mis beaucoup plutôt sous le nom d'un personnage illustre, de saint Paul, par exemple, dont on admettait justement un rapport au moins indirect avec notre document? Etant donné qu'on songeait à un simple disciple du grand Apôtre, ne se serait-on pas arrêté de préférence à l'un de ses disciples les plus en vue, destinataire de plusieurs de ses Épîtres, tels que Tite ou Timothée? L'obscurité du personnage de Luc paraît bien garantir que l'Évangile n'est mis sous son nom que parce qu'il en est réellement l'auteur.

La critique interne du livre n'y contredit aucunement. A en croire sans doute M. Loisy, « le prologue inviterait plutôt à placer la composition de l'Évangile entre 90 et 100 qu'entre 60 et 80 », et l'époque paraîtrait un peu tardive pour l'activité littéraire du disciple de saint Paul. Mais lui-même fait observer que c'est là une simple conjecture : « Du prologue, dit-il, il résulte que la génération apostolique appartient déjà au passé, sans que l'on puisse dire si ce passé est encore tout proche ou déjà lointain[1]. » L'on peut même parfaitement douter que les termes de ce prologue supposent terminée la génération apostolique. La façon dont l'auteur parle des « choses qui se sont accomplies parmi nous », « selon ce que nous ont rapporté ceux qui dès le début en ont été les témoins et sont devenus ministres de la parole », donnerait plutôt à entendre que les apôtres n'appartiennent pas encore au passé, que les témoins immédiats sont

1. A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 172-173.

encore vivants, qu'en tout cas l'évangéliste s'est informé auprès d'eux, aussi bien que ses devanciers, et a pu ainsi remonter la série des événements jusqu'à l'origine.

La grande objection sur laquelle insiste M. Loisy se tire du caractère légendaire qu'il croit reconnaître à certains récits de notre Évangile, particulièrement à ceux qui concernent la naissance du Sauveur et sa résurrection ; il faut y joindre les premiers chapitres des Actes qui traitent des origines de la première communauté chrétienne. Mais, nous l'avons dit, c'est là une sorte d'argument fort suspecte et qui ne doit pas influencer dès l'abord l'examen de l'authenticité.

A peine le critique fait-il valoir quelques difficultés moins subjectives, appuyées sur diverses particularités du livre des Actes, par exemple sur la comparaison entre le récit du chapitre xv, concernant la querelle des observances légales avec l'arrangement pris à Jérusalem entre saint Paul et les apôtres galiléens, et, d'autre part, le même récit fait personnellement par l'Apôtre dans son Épître aux Galates[1]. Mais ces difficultés sont d'ordre très secondaire et ont reçu des réponses que les meilleurs juges estiment tout à fait satisfaisantes[2]. Elles ne sauraient le moins du monde nous arrêter.

1. Cf. Act., xv, et Gal., ii, 1-4.

2. Cf. F. Chase, *The Credibility of the book of the Acts of the Apostles*, 1902, p. 95 sq.; G. Resch, *Das Aposteldecret nach seiner ausserkanonischen Textgestalt*, 1905; A. Seeberg, *Die beiden Wege und Das Aposteldekret*, 1906; H. Coppieters, *Le décret des Apôtres*, dans la *Revue biblique*, 1907, p. 34-58; 218-239; A. Harnack, *Die Apostelgeschichte*, 1908.

Des données du livre des Actes on peut, au contraire, tirer des preuves qui paraissent décisives en faveur de la composition de cet ouvrage, et par conséquent de l'Évangile qui est incontestablement de la même main, par saint Luc. M. Loisy reconnaît que la relation de voyage, où se trouve employée la première personne du pluriel[1], est l'œuvre d'un compagnon de saint Paul, lequel doit être identifié à saint Luc. Or, quoi qu'en dise le critique, cette relation ne peut pas être considérée comme un document partiel, exploité par le rédacteur final du livre, mais doit être regardée comme l'œuvre personnelle de ce rédacteur.

Il est, en effet, hors de toute vraisemblance que l'écrivain, qui partout ailleurs a soin d'utiliser ses sources sous une forme impersonnelle et objective, ne se soit pas donné la peine de démarquer ici le journal intime qu'il aurait eu entre les mains. Comment croire qu'il en ait respecté la teneur jusqu'à maintenir ce pronom *nous* qui n'a de sens que sous la plume d'un écrivain ayant fait partie du voyage? Cette anomalie serait par trop étrange.

D'autre part, les morceaux en question, comparés au reste du livre, ne présentent aucune divergence littéraire, mais au contraire une parfaite unité de pensée et de style[2]. M. Loisy objecte « la facilité d'assimilation de l'écrivain », qui, d'après lui, « apparaît suffisamment dans le troisième Évangile[3] ».

1. Act., xvi, 10-17; xx, 5-15; xxi, 1-18; xxvii, 1-xxviii, 16.
2. Cf. A. Harnack, *Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte*, 1906, p. 28-60.
3. A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. i, p. 74.

Mais, précisément, si le rédacteur des Actes ne s'est pas borné à insérer ses documents tels quels, s'il a su les retoucher si bien qu'ils sont maintenant tout à fait dans son style, l'hypothèse d'une « sorte de paresse » qui lui aurait fait négliger de modifier l'emploi de la personne *nous*, devient plus impossible encore à soutenir.

Aussi, le critique en vient-il à soupçonner l'auteur des Actes d'avoir agi intentionnellement, afin de donner à son œuvre l'apparence d'un témoignage autorisé. Mais, supposer que le rédacteur a maintenu à dessein le *nous*, et qu'il a adapté délibérément les morceaux à sa manière propre, c'est lui attribuer un véritable faux littéraire. Or, d'où vient que ce faussaire est en même temps si réservé, qu'il insère les fragments à leur place, le plus naturellement du monde, dans le récit des voyages de l'Apôtre, sans attirer autrement l'attention du lecteur? Pourquoi ne fournit-il pas la plus petite indication sur l'identité de ce personnage qu'il suppose en compagnie de saint Paul, et qu'il veut faire prendre pour le rédacteur proprement dit du livre? Les faussaires anciens ne nous ont pas habitués à pareille discrétion[1].

M. Loisy insinue encore que « la dédicace aurait été pour l'auteur un moyen de déguiser son identité, si le nom de Théophile devait évoquer celui de Luc, dont le rédacteur aurait voulu prendre le personnage ». « Mais, a-t-il soin d'ajouter, ce ne serait

1. Cf. Lepin, *Évangiles canoniques et Évangiles apocryphes*, p. 68.

qu'une hypothèse[1]. » On n'a pas le moindre indice, en effet, que le nom de Théophile ait été capable d'évoquer ainsi celui de Luc. Au contraire, M. Loisy pense que « ce Théophile devait être un homme assez haut placé ». « L'épithète honorifique jointe à son nom, dit-il, conviendrait peu à une personnalité fictive, au chrétien idéal. On ne voit pas pourquoi le Théophile de Luc serait moins réel que les personnages mentionnés par les écrivains de ce temps dans leurs dédicaces[2]. » Or comprend-on que l'écrivain, dédiant ses deux ouvrages à un personnage connu, avec lequel il paraît en relations intimes, ait en même temps voulu se faire passer auprès de lui pour ce qu'il n'était pas, Luc, le compagnon de Paul?

Si l'on ajoute que Luc est présenté dans l'Épître aux Colossiens comme médecin, et que précisément « la belle phrase classique » qui constitue le prologue témoigne d'une certaine éducation littéraire, qu'elle offre une grande ressemblance de forme avec le prologue du traité *De materia medica* de Dioscorides [3], qu'enfin l'auteur de l'Évangile et des Actes montre une précision et une exactitude toutes spéciales dans ses termes de médecine[4], il semble impossible de mettre sérieusement en doute que le troisième évangéliste soit le disciple et

1. A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 275.
2. Id., *ibid.*, p. 274.
3. Cf. P. de Lagarde, *Psalterium juxta Hebr. Hieronymi*, p. 165.
4. Cf. Hobart, *The medical language of saint Luke*, 1882; Zahn, *Einleitung*, t. II, p. 427 sq., 437 sq.; Jülicher, *Einleitung*, p. 408. Harnack, *Lukas der Arzt*, p. 10-13.

compagnon de saint Paul, nommé par les écrivains anciens.

Renan tendait à admettre cette donnée traditionnelle. Elle est soutenue aujourd'hui par un nombre imposant de critiques. M. Harnack s'en est fait tout récemment encore le champion très résolu[1]; l'on peut espérer que l'argumentation pressante du professeur de Berlin accentuera sur ce point le retour de la critique indépendante à la tradition.

L'authenticité de notre Évangile une fois reconnue, son importance documentaire devient incontestable. Dans son prologue, l'auteur affirme, qu'à l'imitation d'autres écrivains qui ont recueilli la tradition des témoins oculaires de Jésus, il a voulu composer une histoire du Sauveur, après s'être « informé soigneusement de tout depuis l'origine », afin de confirmer à Théophile la certitude des enseignements qu'il a reçus. La parole de l'écrivain ne saurait être suspectée; son Évangile, comme les Actes, accuse, en effet, l'utilisation de documents anciens; nul doute qu'il n'ait eu l'intention de puiser ses renseignements à bonne source et qu'il n'ait fait diligence pour s'informer[2]. La question est seulement de savoir dans quelle mesure il a pu le faire.

1. Renan, *Les Évangiles*, p. 252; B. Weiss, *Einleitung*, p. 530 sq.; Zahn, *Einleitung*, t. ii, p. 426 sq.; F. Blass, *Acta Apostolorum, sive Lucæ ad Theophilum Liber alter*, 1895; Plummer, *A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to S. Luke*, 3e édit., 1900; Rackham, *The Acts of the Apostles*, 1901; Harnack, *Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte*, 1906; etc.

2. Le prologue de saint Luc semble gêner M. Loisy. Le critique l'appelle : « cette pompeuse et banale dédicace à Théophile ». *Les Évangiles synoptiques*, t. i, p. 260.

Or c'est à cette question que permet de répondre l'identification de l'auteur avec saint Luc.

Si l'évangéliste est le disciple qui accompagnait saint Paul dans les voyages racontés à la première personne du pluriel, il a donc été avec le grand Apôtre en Madédoine, vers l'an 50, en Asie Mineure vers 53, en Palestine vers 56, à Rome vers 60[1]. Il a donc vécu dans la génération qui a connu les apôtres, il a été en contact avec les Églises enseignées par eux, à une époque où la foi de ces Églises était sous l'influence vivante de leur prédication et du témoignage des autres disciples du Seigneur. Soit en dehors de la Palestine, à l'occasion de ses diverses missions, soit en Palestine même, lors du voyage qu'il fit avec son maître de Milet à Jérusalem, en passant par Césarée, et sans doute d'autres encore où il n'était pas avec l'Apôtre et qu'il n'entre pas dans son plan de signaler, l'auteur s'est trouvé forcément en contact avec les représentants directs de la tradition évangélique, les témoins immédiats de Jésus. Étant donné que lui-même était devenu missionnaire de la foi, on ne peut douter qu'il n'ait mis à profit ces occasions pour se renseigner sur l'histoire du Sauveur, à laquelle toute son œuvre témoigne qu'il s'intéressait très particulièrement. L'évangéliste a donc été dans les meilleures conditions pour se bien informer ; il y a mis tous ses soins : cela n'est-il pas pour donner confiance à son écrit ?

Qu'il ait utilisé l'Évangile de saint Marc, ou plutôt

1. Pour la chronologie des missions de saint Paul, voir E. JACQUIER, *Histoire des livres du N. T.*, t. I, 1903, p. 21 sq.

le document primitif qui semble avoir servi au second évangéliste, il n'en reproduit pas moins, dans une grande partie de son œuvre, une tradition qui lui est propre, et c'est cette tradition propre dont la valeur nous est garantie par la qualité de son information. L'hypothèse que fait M. Loisy d'un auteur qui aurait complété, en grande partie, de son propre fond, embelli de compositions pieuses ou de fictions symboliques le récit fondamental de saint Marc, paraît absolument incompatible avec l'identification de l'évangéliste à saint Luc, le missionnaire chrétien.

D'après la tradition ecclésiastique, le premier Évangile est l'œuvre de l'apôtre saint Matthieu, qui l'a écrit d'abord en hébreu pour les chrétiens de Palestine. C'est donc à un témoin direct du Christ que l'Évangile est cette fois attribué. Faut-il pour cela suspecter l'attribution ?

Il serait bien étonnant, si elle était fictive, qu'on eût choisi pour garant de l'ouvrage, non l'un des apôtres qui ont joué un rôle important dans l'histoire évangélique ou dans l'établissement de l'Église, mais un apôtre d'ordre secondaire et totalement effacé, si l'on fait abstraction de la gloire qui lui revient à raison même de l'Évangile qui lui est attribué. Rien ne paraît avoir pu suggérer son nom à qui voulait donner autorité au document. L'attribution du premier Évangile à saint Matthieu suppose un rapport réel entre le livre et cet apôtre.

Le contenu de l'ouvrage s'oppose-t-il à cette attribution ? En dehors du prétendu caractère légen-

daire des récits de la naissance virginale et de la résurrection, M. Loisy fait valoir, d'une part, que l'auteur, pour écrire la vie de Jésus, a utilisé l'Évangile de Marc, d'autre part que son œuvre a été composée en grec « et ne peut être la traduction d'un original araméen[1] ».

Mais, tout d'abord, il n'est pas absolument certain que l'Évangile de saint Matthieu soit fondé sur celui de saint Marc. De l'aveu de M. Loisy, « la plus grande confusion » règne encore sur le problème du rapport mutuel des Synoptiques[2]. On a, en particulier, le droit de s'étonner que le premier évangéliste, s'il a exploité le second, l'ait abrégé en certains points, au lieu de le compléter[3], comme il le fait ailleurs, et surtout qu'il en ait omis des morceaux entiers, tels que la parabole de la Semence, la guérison de l'aveugle de Bethsaïda, celle du sourd-muet de la Décapole, et d'autres traits plus courts, néanmoins importants[4]. M. Loisy pense que Marc a eu des sources antérieures[5], un récit abrégé de l'histoire de Jésus, et un recueil de Logia, dont il a utilisé des fragments : ne peut-on pas supposer

1. A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. i, p. 75, 141.

2. Id., *ibid.*, p. 80.

3. Comparer, en particulier, aux passages parallèles de saint Marc, Matth., viii, 2-4; 28-34; ix, 1-8; 18-26; xiv, 3-12; xxi, 20-22; xxii, 34-40. Dans ces passages, Matthieu abrégerait; mais pourquoi complète-t-il en d'autres? par exemple, Matth., xii, 25-37; xiii, 10-17; xiv, 22-33; xvi, 13-19; xix, 1-12; xxi, 33-46; xxvi, 1-5; xxvii, 24-30; etc.

4. Marc, iv, 26-29; vii, 32-35; viii, 22-26; x, 38c, 39d; xi, 21a; xvi, 7; xiv, 30; 72; etc.

5. Le récit de la tentation, dans Marc, i, 13, est manifestement un résumé très succinct.

que ces sources de Marc, et non pas Marc lui-même ont été exploitées par le premier évangéliste[1] ?

Cette hypothèse, à la vérité, paraît d'abord surprenante, quand on songe à faire de ce premier évangéliste un apôtre du Christ. Elle le paraît beaucoup moins, si l'on réfléchit que ces documents primitifs, ensemble de récits et recueil de discours, formaient déjà la base de la catéchèse des Églises, et représentaient comme la substance consacrée de la tradition apostolique. Pourquoi un apôtre, tel que saint Matthieu, ne se serait-il pas emparé de ces premiers documents et ne les aurait-il pas complétés à l'aide de ses souvenirs et de ses renseignements personnels, pour en former un Évangile suivi ?

Admettons maintenant qu'il soit réellement impossible de voir dans notre premier Évangile une simple traduction[2] : rien n'empêche d'admettre, semble-t-il, que saint Matthieu, après avoir composé son ouvrage en araméen, pour les chrétiens familiarisés avec cette langue, l'ait ensuite fait traduire, ou traduit lui-même[3], en le retouchant pour l'usage

1. M. Loisy admet çà et là l'hypothèse comme possible. Ainsi, à propos de Matth., xxvi, 61 : « On pourrait, dit-il, supposer » que le premier évangéliste « a connu la source de Marc, où cette parole devait se trouver en sa forme authentique ». *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 602. Cf. *ibid.*, p. 25, cité ci-après, p. 308, note 2, et, à propos de saint Luc : *ibid.*, t. I, p. 166, 168, cité ci-dessus, p. 167, 215.

2. D'après M. Zahn, notre premier évangile grec serait la simple traduction, faite vers l'an 85, de l'Évangile araméen de saint Matthieu, composé vers 62; le traducteur grec se serait seulement inspiré de saint Marc, pour la forme littéraire.

3. Si saint Matthieu a été chef d'octroi dans la ville cosmopolite de Capharnaüm, il a dû savoir le grec, et il a pu facilement, au temps de son apostolat, compléter ses connaissances sur ce point.

d'autres communautés, qui connaissaient mieux le grec que l'hébreu.

Ni l'une ni l'autre objection ne sont donc péremptoires contre la composition directe du premier Évangile par l'apôtre saint Matthieu.

Il est, au contraire, un certain nombre de particularités du livre qui tendent à confirmer le témoignage de la tradition sur ce point. Tout d'abord, de l'aveu de M. Loisy, l'auteur « sait l'hébreu »; « il est donc très probablement né juif[1] » : c'est une première constatation qui a son importance.

En second lieu, les destinataires mêmes de l'ouvrage sont des judéochrétiens : ils doivent avoir l'habitude du grec, si l'on suppose que l'Évangile qui leur est destiné a été composé directement en cette langue ; ils ne sont pas néanmoins sans avoir eux-mêmes « quelque idée de l'hébreu[2]. » D'autre part, la manière dont l'auteur compare l'Évangile à la Loi, parle de la Ville Sainte, se plaît à noter au fur et à mesure l'accomplissement des prophéties anciennes, semble convenir tout spécialement à des lecteurs judéochrétiens. Au témoignage de Renan, l'Évangile a dû être écrit, en effet, pour un « cercle juif[3] » ; M. Harnack reconnaît à sa source fondamentale un caractère « sûrement palestinien[4] »; M. Wellhausen va jusqu'à le faire composer dans le milieu « hiérosolymitain[5] ».

1. A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 143.
2. Renan, *Les Évangiles*, p. 214.
3. Id., *ibid.*
4. A. Harnack, *Die Chronologie der altchristlichen Litteratur*, t. I, 1897; *Sprüche und Reden Jesu*, 1907.
5. Wellhausen, *Das Evangelium Matthaei*, 1904 ; *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, 1905.

L'origine juive du rédacteur, celle de ses destinataires, confirment donc en deux points importants le témoignage de la tradition concernant notre Évangile : n'y a-t-il pas là une raison solide de croire que la tradition se trouve également fondée en ce qui regarde le nom même de l'évangéliste ?

Beaucoup de critiques estiment la tradition suffisamment vérifiée, si l'on admet que l'apôtre Matthieu a rédigé seulement le recueil de Logia que l'on trouve à la base de notre écrit. Dans cette hypothèse, le premier Évangile garderait encore une demi-authenticité[1]. Mais l'hypothèse, ainsi restreinte paraît difficilement soutenable. Le caractère judéo-chrétien de l'ouvrage, en effet, ne se borne pas aux discours, mais s'étend à tout son ensemble. C'est dans les récits mêmes que l'auteur s'attache à montrer la réalisation des oracles messianiques.

D'ailleurs, on ne comprend pas bien comment l'emploi du recueil de Logia dans le premier Évangile aurait amené à identifier le rédacteur final de l'ouvrage avec l'auteur du document utilisé, alors qu'on n'y a pas songé pour le troisième Évangile, dont le cas est supposé exactement le même. M. Loisy estime à bon droit que le témoignage de Papias porte sur notre Évangile de saint Matthieu, non sur le recueil de Logia, censé composé par cet apotre [2]. Le critique va jusqu'à penser que, s'il avait

1. Cf. A. Jülicher, *Einleitung*, p. 240, 298; J. Moffatt, *The historical New Testament*, 1901, p. 270; Stanton, art. *Gospels*, dans le *Dictionary of the Bible*, 1899, t. II, p. 242; T. Calmes, *La question des Évangiles synoptiques*, 1898, p. 26; P. Lagrange, dans la *Revue biblique*, 1896, p. 26-27.

2. A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. 1, p. 27-28; 141.

existé d'abord un recueil de discours, nettement et sûrement attribué à l'apôtre Matthieu, cet ouvrage n'aurait pas si tôt disparu, ni été si complètement supplanté par le nouvel écrit, d'autant qu'il n'a pas été purement et simplement inséré dans notre Évangile, comme le montrent assez les emprunts qu'a pu lui faire encore saint Luc[1].

Aussi M. Loisy en vient-il à conjecturer que l'attribution du premier Évangile à saint Matthieu repose, comme celle du troisième Évangile, sur une fiction littéraire. En particulier, la substitution de Matthieu à Lévi dans l'histoire du publicain[2] indiquerait une intention formelle du rédacteur, désireux de couvrir son œuvre du nom de Matthieu.

Mais pourquoi avoir pris pour garant un apôtre si secondaire? C'est, pense M. Loisy, parce que sa qualité de publicain pouvait paraître mieux expliquer la composition de l'Évangile en grec. Mais, si l'on était préoccupé de justifier la langue du nouvel Évangile, que n'a-t-on songé à tels apôtres, non moins importants, comme André, Philippe, dont le nom était précisément grec et pouvait suggérer l'idée de relations spéciales avec le monde hellénique? A parler franchement, la substitution du nom de Matthieu à celui de Lévi n'a rien qui paraisse destiné à rapporter à cet apôtre la composition du livre. L'absence de toute autre insinuation en ce sens ne permet absolument pas de songer à l'œuvre d'un faussaire.

1. A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, p. 141.
2. Matth., ix, 9. Cf. Marc, ii, 14 = Luc, v, 27.

Il reste que, soit la substitution du nom de Matthieu au nom de Lévi, soit l'addition de l'épithète de « publicain » à la mention de Matthieu dans la liste des Douze[1], indiquent un intérêt spécial porté à cet apôtre, et ne se comprennent bien que s'il n'est autre que l'évangéliste lui-même. Ainsi, la critique interne du livre confirme d'une manière sérieuse le témoignage de la tradition sur son auteur.

Une telle origine ne peut qu'assurer à l'ouvrage une valeur de premier ordre. Fondé sur Marc et le recueil de Logia, il aurait déjà une autorité considérable. « Matthieu, écrivait Renan, mérite évidemment une confiance hors ligne pour les discours; là sont les *Logia*, les notes mêmes prises sur le souvenir vif et net de l'enseignement de Jésus[2]. » Mais, s'il faut y voir l'œuvre directe de l'apôtre, écrite de première main ou basée sur un document traditionnel, complété à l'aide de souvenirs et de renseignements propres, de quel prix ne seront pas ses informations touchant la vie et la doctrine du Sauveur?

En résumé, à s'en tenir aux indications les plus sûres du témoignage de la tradition et de la critique interne des livres, ce que les trois Synoptiques nous offrent n'est pas du tout un résidu de souvenirs primitifs, dissimulé sous une couche épaisse d'alluvions, qu'auraient amassés le travail progressif de la conscience chrétienne et celui des derniers rédacteurs, mais c'est la tradition des apôtres et des

1. MATTH., x, 3. Cf. MARC, III, 18 = LUC, VI, 15; ACT., I, 13.
2. RENAN, *Vie de Jésus*, 13e édit., p. LXXXI.

témoins de Jésus, puisée à bonne source par des historiens qui ont appartenu à la génération apostolique ou se sont trouvés en relation directe avec elle, et dont on ne peut suspecter ni la probité littéraire, ni le sens de l'exactitude, ni le respect scrupuleux de la vérité.

M. Loisy prétend laisser complètement de côté le quatrième Évangile, en tant que document autorisé pour la vie de Jésus. A son avis, c'est, sous forme d'histoire, un ouvrage purement théologique, où l'on peut s'instruire de ce qu'était la foi de l'Église à la fin du Ier siècle, mais où il n'y a pas à chercher la moindre information, complémentaire des renseignements synoptiques, touchant les actes et les enseignements du Sauveur.

Sur ce point encore, M. Loisy adopte une position exceptionnelle[1]. Le plus grand nombre des critiques, en effet, reconnaissent au quatrième Évangile un fond de tradition historique et un rapport réel avec l'apôtre saint Jean, soit qu'ils y voient l'œuvre d'un disciple de l'apôtre, qui aurait consigné en partie les souvenirs retenus de son maître[2], soit qu'ils fassent reposer l'Évangile sur une sorte de document primitif, composé par l'apôtre, puis retouché et

1. En compagnie de J. Réville, *Le quatrième Évangile,* 1901; W. Wrede, *Charakter und Tendenz des Johannesevangeliums*, 1903; E. Scott, *The fourth Gospel, its purpose and theology*, 1906.

2. Renan, *Vie de Jésus*, 13e édit., p. 476 sq.; *L'Église chrétienne*, 1879, p. 58 sq.; Weizsaecker, *Das apostolische Zeitalter*, 3e édit., 1902, p. 517 sq.; Harnack, *Chronologie*, t. I, p. 677; Moffatt, *The historical New Testament*, 1901, p. 495 sq.; P. Gardner, *A historical view of the New Testament*, 1901.

complété par le rédacteur final[1], soit qu'ils admettent la composition directe de l'ouvrage par le fils de Zébédée[2].

Cette dernière opinion, favorable à l'authenticité parfaite de notre document, est particulièrement bien fondée. Il est incontestable, en effet, que l'attribution de cet Évangile à Jean l'apôtre, si elle paraît de prime abord plus suspecte que l'attribution respective des trois premiers, à raison de l'importance très spéciale du personnage en question, s'appuie sur des preuves d'ordre externe et interne dont la force et la signification sont extrêmement remarquables.

Au rapport de la tradition ancienne, le quatrième Évangile a été composé par l'apôtre saint Jean, sur la fin du Ier siècle, à Éphèse en Asie. De ces trois points, deux sont admis, l'on peut dire, par la généralité des critiques. M. Loisy lui-même reconnaît que l'ouvrage a vu le jour en Asie Mineure et qu'il a dû être composé vers 90-100[3]. Faudra-t-il s'inscrire en faux contre le troisième point, à savoir l'attribution personnelle de l'écrit à saint Jean ?

1. WENDT, *Die Lehre Jesu*, 2e édit., 1901; *Das Johannesevangelium*, 1900; SOLTAU, *Zum Problem des Johannesevangeliums*, dans la *Zeitschrift für die neut. Wissenschaft*, 1901, p. 140-149; BRIGGS, *New light on the life of Jesus*, 1904, p. 140, 158.

2. B. WEISS, *Das Johannes-Evangelium*, 9e édit., 1902; *Einleitung*, 3e édit., 1897; A. RESCH, *Paralleltexte zu Johannes*, 1896; ZAHN, *Einleitung*, t. II, 1900; STANTON, *The Gospels as historical Documents*, t. I, 1903; REYNOLDS, art. *John*, dans le *Dictionary of the Bible*, t. II, p. 694-728; J. DRUMMOND, *An Inquiry into the Character and Authorship of the Fourth Gospel*, 1903; W. SANDAY, *The criticism of the Fourth Gospel*, 1905.

3. A. LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 15, note 1 : « Le quatrième Évangile a dû être composé vers 90-100, et publié un peu plus tard » Cf. *Le quatrième Évangile*, 1903, p. 130.

Il semble qu'il soit relativement aisé de nous en assurer. Rien de plus caractéristique, en effet, que la double circonstance réunie, de la publication de cet Évangile grec en Asie, et de sa composition par un apôtre palestinien. Est-ce que l'ouvrage, bien que rédigé en grec et publié à Éphèse, a néanmoins pour auteur un Juif originaire de Palestine? Est-ce que Jean, l'apôtre palestinien, se trouvait à Éphèse, à la fin du Ier siècle? La solution de questions aussi spéciales semble devoir être décisive dans un sens ou dans l'autre.

Or, M. Loisy convient que l'auteur de notre Évangile grec est bien, en effet, un Juif, au courant de la langue, des idées et des coutumes juives[1]. Il admet qu'il « peut avoir personnellement connu Jérusalem et ses environs, la vallée du Jourdain, le pays de Sichem[2] ». On peut s'assurer qu'il connaît pareillement bien, et d'expérience personnelle, la topographie de la Galilée et de la Samarie. Notre évangéliste grec d'Éphèse est donc en réalité un Juif particulièrement familiarisé avec le théâtre palestinien des scènes évangéliques.

La question est maintenant de savoir si l'apôtre Jean résidait à Éphèse à cette époque et pouvait être ce Juif rédacteur de l'Évangile. M. Loisy conteste que le fils de Zébédée soit jamais venu en Asie. Mais ses objections, très accessoires, ne peuvent tenir devant un certain nombre de faits certains et décisifs.

La tradition du séjour de saint Jean à Éphèse

1. A. Loisy, *Le quatrième Évangile*, p. 129, 130.
2. Id., *ibid.*, p. 668.

n'est pas une tradition qui apparaisse d'abord loin des lieux qu'elle concerne et longtemps après les événements auxquels elle se rapporte : elle apparaît, très assurée et incontestée, en Asie Mineure, moins d'un siècle après l'époque assignée au séjour de l'apôtre. Dans un écrit officiel, adressé à Rome, au nom des évêques d'Asie, vers l'an 190, l'évêque de la cité même d'Éphèse, Polycrate, atteste que sa ville épiscopale possède le tombeau de « Jean, celui qui reposa sur la poitrine du Seigneur ». Un autre écrivain, originaire d'Asie Mineure et demeuré en relations avec son pays d'origine, saint Irénée, parle ouvertement, dans son ouvrage contre les Hérésies (177-189), du séjour de l'apôtre Jean à Éphèse, comme d'un fait bien connu. Il rapporte même les souvenirs que son maître saint Polycarpe, évêque de Smyrne († 155), avait retenus de son commerce avec saint Jean, et qu'il aimait à rappeler devant ses disciples. La même croyance est attestée au milieu du IIe siècle, par l'apologiste saint Justin, converti et formé à la foi à Éphèse[1].

Un témoin plus ancien encore est l'appendice même du quatrième Évangile. Ce chapitre final, xxi, 24, met le livre en relation avec un disciple du Seigneur qui est censé bien connu des lecteurs asiates pour sa longue vieillesse, et dont le témoignage est à leurs yeux particulièrement autorisé. C'est évidemment le même personnage apostolique dont s'occupe toute la tradition asiate du second siècle. Or, ce personnage est présenté comme le disci-

1. Cf. Lepin, *L'origine du quatrième Évangile*, 1907, p. 76-82; 108-167.

ple préféré de Jésus, un de ceux qui ont assisté à la dernière Cène, celui qui y a joué le rôle principal en compagnie de Pierre. On ne peut douter que ce ne soit un apôtre, et l'on est amené à penser que déjà le dernier chapitre de l'Évangile suppose une influence particulière et par conséquent la présence prolongée de l'apôtre saint Jean dans le milieu éphésien.

M. Loisy en convient. Pour échapper à la thèse traditionnelle, il est réduit à prétendre que le chapitre a été ajouté au moment de la publication de l'Évangile, c'est-à-dire, d'après lui, dans les dix premières années du IIe siècle, par un groupe chrétien d'Éphèse, qui a voulu « procurer au livre le bénéfice d'une origine apostolique », en faisant passer le fameux personnage asiate pour un apôtre, alors qu'en réalité il n'aurait pas même été disciple immédiat de Jésus, et pour l'auteur du livre, alors qu'il n'aurait pas eu davantage part à sa rédaction.

Il suffit d'énoncer pareille hypothèse, pour voir combien elle est invraisemblable dans les conditions données de temps, de lieu et de personnes. L'attestation du chapitre XXI, jointe aux témoignages si probants de saint Justin, de saint Polycarpe, de saint Irénée et de Polycrate d'Éphèse, garantit, d'une façon qu'on a le droit de dire péremptoire, le séjour de l'apôtre Jean en Asie Mineure, à la fin du Ier siècle[1].

S'il est établi que le fils de Zébédée était en Asie

1. Le séjour de saint Jean à Éphèse est admis de Renan, Weizsäcker, B. Weiss, Zahn, Coussen, Jülicher, Drummond, etc., et, en partie, de M. Harnack. Cf. LEPIN, *op. cit.*, p. 171-177.

Mineure à l'époque où a été composé l'Évangile qu'on lui attribue, c'est évidemment une présomption très grave qu'il est bien, comme le prétend la tradition même du IIe siècle, l'auteur de cet Évangile, que la critique est, en effet, obligée de rapporter à un Asiate, Juif d'origine et intimement familiarisé avec la Palestine. Y avait-il donc à Éphèse, vers 90-100, beaucoup de judéo-chrétiens capables d'écrire une vie de Jésus, où les scènes palestiniennes se trouvent mêlées d'indications topographiques aussi précises, et où le plus grand nombre des exégètes croient trouver des renseignements de valeur, aptes à compléter les informations authentiques des Synoptiques?

La généralité des critiques pensent à bon droit qu'il doit y avoir au moins un rapport réel entre l'apôtre Jean et l'Évangile qui lui est ainsi attribué. Ce rapport est-il celui d'une composition personnelle et immédiate de l'Évangile par l'apôtre? Des preuves très convaincantes tendent à l'établir.

Au chapitre XIX, verset 35, l'auteur s'identifie, en termes discrets, au personnage qui figure à diverses reprises dans l'Évangile comme le disciple que Jésus aimait. L'identification se présente sous une forme trop réservée pour qu'on y puisse voir l'œuvre d'un faussaire : « la première précaution des écrivains pseudonymes, observe M. Loisy, est de mettre en plein jour le nom dont ils se parent[1]. » Mais, au dire du critique, ce disciple aimé de Jésus ne serait, dans la pensée de l'évangéliste, qu'un type représentatif du croyant parfait, témoin mystique de la vie idéale

1. A. Loisy, *Le quatrième Évangile*, p. 126.

du Christ. Cela paraît tout à fait impossible à admettre.

L'hypothèse est, en effet, en contradiction avec la teneur du chapitre XXI, où, de l'aveu de M. Loisy, le bien-aimé est identifié à Jean, le disciple bien connu à Éphèse, et présenté comme l'un des Douze. Elle contredit encore tout le reste de l'Évangile, où le disciple figure en compagnie de personnages très réels, des apôtres et en particulier d'André et de Pierre, sans que rien montre en lui un pur symbole.

C'est ce que pense la presque unanimité des critiques, et, au jugement de la plupart, le personnage ainsi présenté ne peut être que l'apôtre Jean. En s'identifiant au disciple aimé de Jésus, l'évangéliste s'identifie donc avec le fils de Zébédée, et d'une manière qui exclut tout soupçon de fiction littéraire.

On peut de même établir, contre M. Loisy, que le dernier chapitre, où se trouve une attestation analogue, n'est pas un appendice ajouté par les éditeurs du livre, mais est de la même main que le reste de l'ouvrage, et que l'identification de l'auteur avec Jean d'Éphèse, apôtre privilégié de Jésus et dernier survivant de la génération apostolique, n'est pas le fait du groupe chrétien qui a lancé le livre dans les Églises, mais bien de l'évangéliste lui-même, et sans qu'on puisse davantage soupçonner une fiction.

Si l'on réfléchit que ces attestations de l'évangéliste, garanties déjà par la réserve qui les entoure, sont en accord très précis avec les particularités objectives de l'ouvrage, qui accusent, en effet, un rédacteur Juif d'origine, palestinien, personnellement renseigné sur la vie de Jésus, n'y a-t-il pas, dans

la convergence extraordinaire des indications fournies par l'examen du livre et de celles fournies par la tradition, une preuve capable de donner une conviction ferme de la composition du quatrième Évangile par saint Jean[1] ?

Il va sans dire que l'origine apostolique de l'ouvrage crée une présomption nécessaire en faveur de son historicité. Sans doute, le critique ne peut se dérober à la tâche de vérifier directement la mesure ou le degré spécial de cette historicité, la manière précise dont elle convient aux parties narratives et aux discours. Mais, dès avant cet examen, il peut avoir confiance que l'Évangile, rédigé par l'apôtre aimé de Jésus, dans le but de confirmer la foi de ses disciples, contient une appréciation autorisée de la personne du Sauveur, une reproduction fidèle de ses actes, une interprétation exacte de sa doctrine.

Ces assurances, préalablement obtenues, touchant l'origine et le caractère historique de nos Évangiles, montrent dès l'abord tout ce qu'a d'étroit, d'incomplet, de manifestement au-dessous et en dehors de la vérité, l'exposé que M. Loisy a prétendu tracer de la carrière et de l'enseignement de Jésus.

Son système ne se soutient qu'en rejetant de parti pris toutes les données de l'Évangile johannique. En ce qui regarde les Synoptiques eux-mêmes, il exige une sélection très rigoureuse opérée sur leurs textes. Pour justifier cette sélection, il est nécessaire de supposer qu'entre la rédaction des Évangiles e

1. Cf. Lepin, *op. cit.*

les témoins des faits qui y sont consignés il y ait eu un temps intermédiaire notable, pendant lequel le travail de la légende ait pu s'accomplir insensiblement et progressivement. Bien plus, il faut en venir à penser que les évangélistes se sont sentis si indépendants vis-à-vis des souvenirs primitifs, si peu soucieux de l'exactitude de l'histoire, qu'ils n'ont pas craint d'ajouter de leur propre fond, et dans une mesure assez considérable, au travail légendaire déjà opéré avant eux.

Or, de telles suppositions vont à l'encontre de ce qu'une étude impartiale de l'origine des Évangiles révèle de plus certain. C'est dire que le système de M. Loisy présente un vice radical. L'édifice est habilement construit, mais il ne repose pas sur le terrain de la réalité ; sa base est factice, il ne peut être qu'artificiel.

La perspective du royaume de Dieu

Le pivot du système de M. Loisy est la conception que le critique se fait de l'attitude de Jésus par rapport au royaume. A son sens, le Christ n'a jamais songé qu'au royaume eschatologique ; il était persuadé que ce royaume se réaliserait de son vivant ; c'est dans la conviction de sa venue immédiate qu'il se rendait à Jérusalem.

Cette hypothèse a beaucoup d'analogie avec celle qu'imaginait Reimarus, au XVIIIe siècle[1]. Toute la

1. Le travail de H. S. Reimarus, mort en 1768, fut publié fragmentairement à partir de 1774, par Lessing, sous le titre de *Fragmente eines Ungekannten*. D'après le dernier Fragment, paru

différence est que, pour le vieux critique allemand, le royaume que Jésus venait établir dans la ville sainte était le royaume temporel de David, destiné à supplanter la domination étrangère, tandis que, pour M. Loisy, les espérances du Sauveur sont exclusivement d'ordre moral et religieux. Jésus songeait à une soudaine catastrophe, qui viendrait bouleverser le monde et y établir des conditions de vie nouvelles pour le règne éternel des élus, dans la justice et le bonheur; lui-même devait être, en qualité de Messie, l'organisateur et le président de ce royaume céleste.

Mais l'illusion n'en est que plus étrange et plus inexplicable de la part du Sauveur. Il ne s'agit plus, en effet, d'ambitions visant la restauration de la royauté nationale, telles qu'elles peuvent germer

en 1778, « Jésus voulait relever le royaume de David et de Salomon. Tout ce qui, dans le récit des Évangiles, n'est pas d'accord avec ce plan, a été inventé par les apôtres, qui ont voulu ainsi dissimuler l'échec qu'avait subi leur maître. Celui-ci avait pour complice Jean-Baptiste. Ils s'étaient entendus secrètement pour se vanter et se recommander l'un l'autre. Le jour où devait éclater l'insurrection destinée à faire revivre l'ancien empire juif était le jour de Pâques; mais les scènes qui se produisirent à Jérusalem, quand Jésus y entra en triomphe, firent tout échouer. Par son entrée révolutionnaire, il souleva la foule contre l'autorité établie ; il viola de plus la majesté du temple par un acte d'une violence inouïe, comme s'il se croyait tout permis. Arrêté par les chefs de son peuple, il trouva, au lieu d'une couronne, une croix. C'était un dénouement qu'il n'avait pas prévu. Sa déception et son désespoir se manifestèrent avec amertume à ses derniers moments ; il se repentit en mourant et sur l'instrument de son supplice déclara qu'il était abandonné de Dieu. Ses disciples, après sa mort, spiritualisèrent ce qu'il avait dit du royaume de Dieu et ils idéalisèrent sa vie et sa doctrine. » F. VIGOUROUX, *Les Livres saints et la critique rationaliste,* 3e édit., 1890, t. II, p. 418.

dans l'âme d'un patriote ou d'un fanatique : Jésus n'est pas un Messie politique, du genre de Judas le Gaulonite ou de Barkochba[1]. Sa conviction porte sur un royaume d'ordre supra-terrestre, sur une messianité essentiellement transcendante. Comment expliquer qu'il ait pu concevoir naturellement et illusoirement cette conviction ?

De l'aveu de M. Loisy, « les Évangiles ne contiennent pas réellement le témoignage d'une évolution qui se serait accomplie dans la conscience du Sauveur et dans sa manière d'apprécier le rôle qui lui était assigné par la Providence[2] ». Lui-même, néanmoins, suppose que Jésus a dû commencer par grandir, à Nazareth, en fils de Dieu, que plus tard il se sera préoccupé du rôle réservé au Messie, qu'enfin il sera passé à la conviction qu'il était personnellement ce Messie attendu. Mais ce n'est là qu'une pure conjecture, sans appui sur les textes, et d'ordre exclusivement philosophique. Elle est d'ailleurs invraisemblable.

Pour que la conscience préalable d'être en relations filiales avec Dieu ait pu conduire Jésus à l'idée qu'il était le Fils de Dieu par excellence, le Messie, il faut qu'elle ait été dans l'âme du Sauveur tout à fait originelle et extraordinairement profonde. Renan écrivait : « Il est probable que, dès ses premiers pas, il s'envisagea avec Dieu dans la relation

1. Cf. Act., v, 37. Judas le Gaulonite ou le Galiléen provoqua une sédition à l'occasion du recensement de Quirinius, en l'an 6 ou 7. Barkochba fut le chef de l'insurrection de 132.

2. A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 212. Voy. ci-dessus, p. 173.

d'un fils avec son père[1] »; « la première pensée de Jésus, pensée tellement profonde chez lui, qu'elle n'eut probablement pas d'origine, et tenait aux racines mêmes de son être, fut qu'il était le fils de Dieu, l'intime de son Père, l'exécuteur de ses volontés[2] ». Or, comment expliquer rationnellement une conscience religieuse, à la fois si excellente, si primitive, et si assurée, chez l'humble fils du charpentier Joseph?

Le passage même de la simple conscience filiale à la conscience messianique ne laisse pas de dérouter la raison? Pour que cet ouvrier de village ait pu concevoir et déclarer qu'il était le Messie, destiné à présider au royaume de Dieu dans un monde renouvelé, après la résurrection générale des morts et la séparation éternelle des bons et des méchants, pour qu'il ait eu des prétentions si démesurées, non pas dans un moment passager, mais durant de longs mois, et qu'il les ait soutenues jusque devant la mort, il faut lui supposer une exaltation d'esprit, une extravagance d'imagination, une puissance d'autosuggestion absolument inouïes.

Or à cela le simple tempérament intellectuel et moral de Jésus, sans parler de ses œuvres, oppose une contradiction formelle. Le trait le plus fondamental de la physionomie du Sauveur est l'humilité, humilité incomparablement profonde, impossible à suspecter : n'était-ce pas le préservatif le plus sûr contre un écart d'imagination aussi prodigieux, un excès d'orgueil aussi insupportable, que

1. Renan, *Vie de Jésus*, p. 80.
2. Id., *ibid.*, p. 122.

celui de se croire le Fils de Dieu et le chef idéal de l'humanité?

Tous les siècles ont admiré la doctrine du Sauveur; elle occupe, aujourd'hui encore, l'attention des plus fiers savants ; au témoignage de Renan, Jésus a « créé le plus bel enseignement pratique que l'humanité ait reçu[1] », « chacun de nous lui est redevable de ce qu'il a de meilleur en soi[2] »; d'après M. Loisy, l'Évangile contenait « les germes les plus précieux de la vérité humaine, les principes les plus féconds de progrès humain[3] » : ne paraît-il pas impossible que le sens le plus élevé, le génie le plus perspicace, aient pu coexister avec la folie la plus absurde?

Rien de plus saisissant que le contraste entre l'enthousiasme des disciples, l'entraînement de la foule, et, d'autre part, le calme, la gravité de Jésus, la conscience réfléchie et limpide qu'il a de sa mission, la délicatesse extrême qu'il met à la manifester : une sérénité si parfaite, une telle possession de soi, un si complet équilibre, peuvent-ils se concilier avec l'extravagance et l'exaltation que l'illusion si étrange supposerait?

Enfin, ne répugne-t-il pas qu'un déséquilibré ait pu opérer pareilles transformations morales dans son entourage, exercer sur les premiers apôtres chrétiens une influence à la fois aussi douce et aussi puissante, être à la tête du merveilleux mouvement d'âmes qui s'appelle l'Église primitive? De

1. Renan, *Vie de Jésus*, p. 125.
2. Id., *ibid.*, p. 294.
3. A. Loisy, *op. cit.*, p. 252-253.

toute manière, il paraît impossible d'attribuer à Jésus une si grossière illusion touchant la nature du royaume attendu et son rôle propre à l'égard de ce royaume.

L'hypothèse de l'illusion se trouve, au surplus, contredite par l'attitude la plus certaine des disciples de Jésus, au cours de son ministère. C'est une chose, en effet, très remarquable que les apôtres mêmes partagent, au sujet du royaume et du Messie, les préoccupations nationales, les ambitions toutes temporelles et terrestres, qui étaient celles de la foule juive en leur temps. On ne peut évidemment suspecter la fidélité des relations évangéliques sur ce point. Or ces préjugés persistants, profondément enracinés dans l'esprit des disciples, ne se comprendraient guère si le Maître leur avait couramment et très explicitement présenté le royaume et sa messianité dans leur réalité surnaturelle et transcendante. Le Sauveur n'a pas dû faire cette révélation d'une manière habituelle et expresse; il a dû en parler d'une façon mystérieuse et réservée. Or cela ne va-t-il pas directement contre l'hypothèse de l'illusion si naïve, si confiante, si sûre d'elle-même, qu'imagine le critique ?

Au fait, M. Loisy n'arrive à bâtir son hypothèse qu'en faisant parmi les textes évangéliques un choix très spécial et très restreint, et en interprétant les textes ainsi choisis dans un sens exagéré et arbitraire. Le procédé paraît condamné par son caractère systématique, comme par la violence qu'il fait aux documents dont nous connaissons les garan-

ties d'historicité. Il est beaucoup plus logique, disons le mot, beaucoup plus critique, de se baser sur l'ensemble des traits contenus dans nos écrits, plutôt que de se restreindre à une catégorie de textes habilement triés. C'est à coup sûr cet ensemble qui offre le plus de garanties d'être selon la vérité de l'histoire.

Or, si nous examinons les trois premiers Évangiles, aussi bien que le quatrième, nous voyons que le Sauveur ne parle pas uniquement du royaume en la forme extraordinaire qu'il doit revêtir à la fin des temps, mais qu'il le présente comme devant se réaliser au préalable dans des conditions transitoires et plus modestes. C'est le règne spirituel de Dieu, s'établissant insensiblement et progressivement, dans les âmes par l'infiltration de la vie chrétienne, dans le monde par l'expansion de la société des fidèles ou de l'Église, en attendant qu'il s'épanouisse à la fin des temps en une révélation glorieuse et une transformation éclatante.

Tel paraît être le sens des paraboles de la semence, du grain de sénevé, du levain. Elles n'ont pas seulement rapport au royaume, en tant que préparé ; elles le montrent comme une réalité déjà existante et concrète, en période de formation, de perfectionnement et d'extension ; c'est une préparation relativement à l'achèvement futur, mais, en soi, et sous une forme particulière, c'est déjà une réalisation.

On ne saurait non plus donner une autre interprétation satisfaisante à des sentences comme celles-ci : « Le royaume de Dieu est au milieu de

vous[1] »; « Si je chasse les démons par l'Esprit de Dieu, le royaume de Dieu est donc venu à vous[2] »; « Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites, parce que vous fermez aux autres le royaume des cieux; vous n'entrez pas, et vous empêchez d'entrer ceux qui viennent pour entrer[3] »; « Depuis les jours de Jean-Baptiste jusqu'à présent, le royaume des cieux est pris par violence[4] »; « Quiconque ne reçoit pas le royaume de Dieu comme un petit enfant n'y aura pas entrée[5] ».

Jésus annonce aussi le royaume en la forme eschatologique. Mais, précisément, à s'en tenir au témoignage d'ensemble de nos écrits, il ne le présente pas, sous ce rapport, comme imminent.

Avant l'arrivée de ce royaume, le Sauveur prévoit sa propre disparition du milieu des siens par la mort. Dès le début de son ministère, il le déclare mystérieusement aux pharisiens, par cette sentence allégorique, rattachée à un épisode des moins suspects : « Viendront les jours, où l'époux sera enlevé aux amis de l'époux; alors sera le temps de la privation et du jeûne[6] ». A diverses reprises, il fait entendre aux disciples qu'ils doivent porter leur croix à sa suite, c'est-à-dire le suivre sous la persécution et jusqu'à la mort du martyre[7]. Cette

1. Luc, xvii, 21.
2. Matth., xii, 28.
3. Matth., xxiii, 13.
4. Matth., xi, 12.
5. Marc, x, 16 = Luc, xviii, 17.
6. Marc, ii, 19-20 = Matth., ix, 15 = Luc, v, 34-35.
7. Marc, viii, 34 = Matth., xvi, 24 = Luc, ix, 23; Matth., x, 38 = Luc, xiv, 27.

exhortation, dit M. Loisy, « n'a de sens que relativement à la passion, et pour qui connaît les circonstances de la mort de Jésus [1] ». Or, elle est étroitement reliée à la sentence sur « la vie à perdre et à gagner », que le même critique juge « d'une authenticité incontestable [2] ».

A Césarée de Philippe et en Galilée, Jésus prédit, d'une façon plus précise, sa réprobation par les autorités religieuses de la nation, sa mise à mort et sa résurrection au troisième jour [3]. Puis, sur le chemin de Jérusalem, c'est l'annonce très circonstanciée de la trahison qui le livrera aux autorités juives, de la condamnation, de l'exécution de la sentence par les mains des Gentils, des moqueries, crachats et coups de fouet, enfin de la mort et de la résurrection [4]. Le repas de l'onction à Béthanie, la parabole des vignerons meurtriers, la dernière Cène, avec la désignation du traître et l'institution de l'eucharistie, montrent également le Sauveur pleinement conscient de sa mort prochaine.

Comment écarter cette masse de témoignages? Ils se présentent dans des conditions qui ne permettent pas de les éliminer.

En particulier, il est très remarquable que les annonces plus expresses de la passion s'échelonnent à partir de la confession de saint Pierre et forment comme le contrepoids aux manifestations plus

1. A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 895.
2. Id., *ibid.* Cf. ci-après, p. 293.
3. Marc, VIII, 31 = Matth., XVI, 21 = Luc, IX, 22. Marc, IX, 9. = Matth., XVII, 9. Marc, IX, 30 = Matth., XVII, 21-22 = Luc, IX, 44.
4. Marc, X, 33-34 = Matth., XX, 18-19 = Luc, XVIII, 31-33. Cf. Luc, XVII, 25.

éclatantes de la dignité du Christ. Rien de plus compréhensible au point de vue de l'histoire, et rien de moins vraisemblable au point de vue du travail rédactionnel, que cette sorte de compensation qui s'établit très discrètement entre l'éclat dont vient à briller la messianité du Sauveur et la sombre vision qu'il présente de son crucifiement, entre l'épreuve redoutable que sa passion doit créer pour la foi, et l'assurance, fournie par ses paroles et par ses actes, qu'il est bien le Messie, fondateur du royaume de Dieu.

L'historicité de la prédiction faite à Césarée semble également attestée d'une façon très caractéristique par cette saillie qu'elle provoque de la part de saint Pierre : « A Dieu ne plaise, Seigneur ! Il ne vous arrivera rien de cela », et par la réprimande sévère que cette saillie même inspire à Jésus : « Arrière, Satan ! tes pensées ne sont pas celles de Dieu, mais celles de l'homme[1]. » On ne comprend vraiment pas que de tels propos aient été créés par la tradition.

De même, ces remarques répétées — que les disciples, en entendant les déclarations de Jésus, n'en pénétrèrent pas du premier coup le sens, qu'ils retinrent les mots sans les comprendre, en se demandant ce qu'il avait voulu leur dire, qu'ils étaient en grande tristesse, dans le pressentiment d'un malheur inconnu, et qu'ils n'osaient par crainte interroger le Maître[2], — sont visiblement des observations prises sur le vif, qui répondent à la réalité de l'état

1. Marc, viii, 33 = Matth., xvi, 23.
2. Marc, ix, 9, 31 = Matth , xvii, 22 = Luc, ix, 45; xviii, 34.

psychologique des apôtres, beaucoup plus qu'aux préoccupations de l'Église chrétienne primitive. On peut y voir une garantie précieuse d'authenticité.

Mais Jésus ne prévoit pas seulement sa mort avant la venue du royaume, il montre cet avènement suprême précédé d'une période de préparation, qui s'identifie avec la phase initiale où le règne de Dieu doit s'implanter dans les âmes et s'épanouir en l'Église universelle. Or il ressort des diverses paraboles que cette période préparatoire doit être prolongée.

Le Sauveur, en effet, insiste sur cette idée que la vie chrétienne doit faire lentement son chemin dans les cœurs, que la prédication évangélique doit s'étendre peu à peu dans le monde : tel le grain de blé qui, jeté en terre, s'y enracine d'une manière invisible et croît silencieusement. La minuscule graine de sénevé devient un arbuste de grande taille, sur lequel viennent se reposer les oiseaux du ciel ; la parcelle de levain envahit progressivement toute la pâte ; le champ ensemencé se couvre à la longue d'épis, qui grandissent au jour le jour, mélangés d'ivraie, jusqu'à la moisson : ainsi la société évangélique, ou le royaume de Dieu en sa phase de préparation, doit croître patiemment et se développer graduellement, jusqu'à ce qu'arrive la consommation finale[1].

Il faut même, dans la pensée de Jésus, que l'Évan-

1. Marc, iv, 26 sq.; iv, 3 sq. = Matth., xiii, 3 sq. = Luc, viii, 5 sq.; Marc, iv, 30 sq. = Matth., xiii, 31 sq. = Luc, xiii, 18 sq.; Matth., xiii, 24 sq.; 47 sq.

gile franchisse les frontières de la Palestine, qu'il soit communiqué aux Gentils et s'étende à l'univers entier. « Je vous le déclare, dit-il, il en viendra un grand nombre de l'Orient et de l'Occident, du Nord et du Midi, pour s'asseoir avec Abraham, Isaac et Jacob dans le royaume des cieux, tandis que les fils du royaume seront jetés dehors, dans les ténèbres [1]. » La même pensée sert de thème à la parabole des méchants vignerons et à celle du festin [2]. En commentant la parabole de la semence, le Sauveur marque que le champ où sème le Fils de l'homme est « le monde [3] ». Ailleurs, il appelle ses disciples : « la lumière du monde », et « le sel de la terre [4] ». A l'occasion du repas de Béthanie, et lors du grand discours sur la ruine du temple, il parle de l'Évangile prêché à tout l'univers [5]. Sa déclaration même : « Je n'ai été envoyé que pour les brebis perdues d'Israël [6] », et sa recommandation à ses disciples, lors de la première mission : « Ne prenez pas la route des païens, et n'entrez pas dans les villes des Samaritains, mais allez plutôt aux brebis perdues de la maison d'Israël [7] », ne se comprennent bien que si l'on y voit une secrète allusion à une mission moins restreinte, que le Sauveur se réserve de con-

1. Matth., viii, 11 ; Luc, xiii, 29.
2. Marc, xii, 9 = Matth., xxi, 43 = Luc, xx, 16. Matth., xxii 1 sq. = Luc, xiv, 16 sq.
3. Matth., xiii, 38.
4. Matth., v, 13, 14.
5. Marc, xiv, 9 = Matth., xxvi, 13. Marc, xiii, 10 = Matth., xxiv, 14. Cf. Luc, xxi, 24.
6. Matth., xv, 24. Cf. Marc, vii, 27 : « Laisse les enfants se rassasier *d'abord...* »
7. Matth., x, 5.

fier ultérieurement à ses apôtres, et qu'il leur manifestera au temps voulu par de nouvelles et définitives directions[1].

Cette œuvre d'évangélisation universelle ne se fera pas sans sacrifice : il faut que les apôtres s'attendent à l'épreuve, aux persécutions, et même à la mort. C'est ce que marque, en particulier, cette sentence, que M. Loisy estime incontestablement authentique[2] : « Qui aura trouvé sa vie la perdra, et qui aura perdu sa vie pour moi la sauvera[3]. » Le critique la commente ainsi lui-même : « Celui qui aura perdu sa vie, c'est-à-dire qui aura été mis à mort pour la cause de l'Évangile, la trouvera véritablement, parce qu'il gagnera ainsi la vie bienheureuse dans le royaume des cieux[4]. » Le Sauveur laisse d'ailleurs entendre à ses disciples qu'ils doivent se considérer comme des condamnés à mort, portant la croix, derrière lui[5]; il faut qu'ils s'attendent à être haïs, persécutés, maltraités, et à mourir[6]. Or de telles déclarations ne se compren-

1. C'est l'aveu de M. Loisy. Cf. ci-dessus, p. 166.

2. Cf. ci-dessus, p. 289, note 2.

3. Matth., x, 39. Cf. Marc, viii, 35 = Matth., xvi, 25 = Luc, ix, 24.

4. A. Loisy, *op. cit.*, p. 896. — D'après M. Loisy, Jésus n'aurait pas été sans s'appliquer directement cette sentence. « Il avait admis, dit-il, pour lui-même, comme pour les siens, la nécessité de perdre sa vie dans le temps pour la gagner dans l'éternité » (*L'Évangile et l'Église*, 2e édit., p. 20). « Il avait dit pour lui-même aussi bien que pour ses disciples : Qui cherche sa vie la perd, et qui la perd la gagne » (*Les Évang. syn.*, t. i, p. 215; ci-dessus, p. 202). — Mais comment accorder bien avec cela l'hypothèse de l'illusion persistante touchant l'arrivée immédiate du royaume ?

5. Id., *ibid.*, p. 895. Cf. ci-dessus, p. 288.

6. Matth., x, 17, 18, 21, 28; Luc, xii, 4 = Marc, xiii, 9-13 = Matth., xxiv, 9-13 = Luc, xxi, 12-19.

nent guère si Jésus était aussi convaincu de l'imminente arrivée du royaume qu'on le prétend.

D'autre part, l'hypothèse de la réalisation immédiate du royaume est en contradiction avec la manière dont Jésus parle constamment de sa *venue*, ou de la *parousie :* « Vous n'aurez pas achevé, dit-il, les cités d'Israël, que *viendra* le Fils de l'homme[1]. » « Qui aura rougi de moi et de mes paroles dans cette génération adultère et pécheresse, verra le Fils de l'homme rougir aussi de lui, quand il *viendra* dans la gloire de son Père avec les saints anges[2]. » « Il y en a parmi ceux ici présents qui ne goûteront pas la mort sans avoir vu le Fils de l'homme *venant* avec son royaume[3]. » « Soyez prêts, parce que, à l'heure que vous ne pensez pas, le Fils de l'homme *viendra*[4]. » Le déluge surprit les contemporains de Noé, insouciants : « il en sera ainsi de la *parousie* du Fils de l'homme[5] ». Le Fils de l'homme est semblable à un prince qui « s'en est allé en pays lointain pour prendre possession d'un royaume et *revenir*[6] »; on peut le comparer à l'époux, qui est allé recevoir l'épouse, et dont les serviteurs épient le *retour*, pour lui ouvrir aussitôt la porte[7], ou dont les vierges attendent l'*arrivée* pour l'accompagner au festin nuptial[8]; au maître qui est parti au loin,

1. MATTH., x, 23.
2. MARC, VIII, 38 = MATTH., XVI, 27 = LUC, IX, 26.
3. MARC, VIII, 39 = MATTH., XVI, 28 = LUC, IX, 27.
4. LUC, XII, 40. Cf. MATTH., XXIV, 44.
5. MATTH., XXIV, 37. Cf. LUC XVII, 30.
6. LUC, XIX, 12, 13, 15.
7. LUC, XII, 36 sq.
8. MATTH., XXV, 1, 6, 10.

en confiant ses biens à ses serviteurs, et qui vient, après un long temps, leur demander leurs comptes [1]. En ce dernier jour, l'on verra « le Fils de l'homme *venant* sur les nuées avec grande puissance et gloire [2] ». Il apparaîtra « assis à la droite de la Puissance, et *venant* sur les nuées du Ciel [3]. » « Quand le Fils de l'homme *viendra* dans sa gloire et tous les anges avec lui, alors il s'assoira sur le trône de sa gloire, et devant lui seront rassemblées toutes les nations [4]. »

Ce langage habituel de Jésus ne peut raisonnablement se comprendre que si le Sauveur a dans la pensée qu'il doit d'abord quitter les siens, qu'il lui faut aller auprès de Dieu prendre possession du royaume céleste, pour revenir au jour du suprême *avent.*

Il compte si peu sur une intervention de Dieu immédiate, qu'il avertit expressément de ne point s'étonner si le royaume tarde à venir, et de ne pas laisser de se tenir prêts, parce qu'il viendra lorsqu'on n'y pensera pas. A son entourage qui se préoccupe d'une manifestation subite du royaume, Jésus adresse la parabole du prince qui ne reviendra avec l'investiture royale qu'après avoir été la chercher en pays éloigné. Le maître qu'il représente dans la parabole des talents quitte ses serviteurs pour un grand voyage, et ne sera de retour, pour le rendement des comptes, qu'au bout d'un long temps. Ainsi, dans la parabole des dix vierges, l'époux tarde de venir, et

1. Matth., xxv, 14, 19.
2. Marc, xiii, 26 = Matth., xxiv, 30 = Luc, xxi, 27.
3. Marc, xiv, 62 = Matth., xxvi, 64 = Luc, xxii, 69.
4. Matth., xxv, 31.

ne se présente qu'au milieu de la nuit, quand les vierges, lasses de veiller, se sont laissées aller au sommeil. Ainsi encore, le maître, qui confie à son intendant la garde de la maison, prolonge son absence et ne survient qu'au moment où on ne l'attend plus [1].

Toutes ces exhortations à la vigilance, qui tiennent si grande place dans les instructions de Jésus, ne supposent pas seulement le caractère subit de l'arrivée du royaume; elles n'ont véritablement de sens que si le Sauveur prévoit que sa venue peut éprouver un retard considérable et que le temps doit en demeurer incertain.

Parfois Jésus semble déclarer que le royaume viendra au cours de la génération présente, avant qu'on ait achevé d'évangéliser les villes de Palestine, alors que vivront encore plusieurs de ceux qui l'entendent [2]. Ces prédictions plus spéciales sont en rapport avec l'idée d'un bouleversement général qui doit châtier la nation juive, renverser ses cités et détruire ses édifices religieux.

Ainsi, le grand discours eschatologique, où figure la parole : « Cette génération ne passera pas que toutes ces choses ne s'accomplissent [3]», est rattaché à un petit épisode qui vise directement la destruction du temple : les disciples admirent et font admirer à leur Maître le splendide édifice; Jésus en prend occasion pour déclarer que de tout cela il ne

1. Marc, xiii, 32-37 = Matth., xxiv, 42-51 = Luc, xxi, 34-36. Cf. Luc, xii, 36-40; xvii, 20-30 : xviii, 8.

2. Marc, xiii, 30 = Matth., xxiv, 34 = Luc, xxi, 32. Matth., x, 23. Marc, ix, 1 = Matth., xvi, 28 = Luc, ix, 27

3. Marc, xiii, 30, et parallèles.

restera pas pierre sur pierre. Ailleurs, le Sauveur invective la génération perverse, qui se montre incrédule à ses enseignements et qui doit le mettre à mort, lui et ses disciples, comme on a fait jadis pour les prophètes et les hommes de Dieu. A cette génération coupable il prédit un châtiment terrible, qui sera marqué par la ruine des cités incrédules[1], et en particulier de la ville sainte. Jonas fut autrefois envoyé à Ninive, pour y prêcher la pénitence, sous menace de destruction après quarante jours; le Christ est venu lui-même pour une mission de pardon, mais, si Israël reste sourd, sa capitale aura le sort dont fut menacée Ninive[2]. Jérusalem sera dévastée, son temple renversé, ses maisons désolées et détruites, ses enfants mis à mort, parce qu'elle a repoussé son Sauveur et méconnu le temps de la miséricorde. Et c'est sur la génération présente que le fléau de Dieu tombera ; c'est de cette génération ingrate, qui a répudié le Christ et qui va persécuter ses disciples, que sera tiré le châtiment de tous les crimes passés d'Israël[3].

On peut donc croire que la venue du Fils de l'homme, ou du royaume, annoncée pour la fin de la génération contemporaine, se confond, dans la pensée de Jésus, avec la grande catastrophe, qui, moins de quarante ans après, en l'an 70, bouleversa

1. Matth., xi, 21-24 = Luc, x, 13-15. Cf. Matth., xii, 41 = Luc, xi, 32 ; x, 12.

2. Matth., xii, 39-45 ; xvi, 4 = Luc, xi, 29-32.

3. Marc, xiii, 2, 30 = Matth., xxiv, 2, 34 = Luc, xxi, 6, 32. Matth., xxiii, 33-39 = Luc, xi, 50-51. Marc, xii, 9 = Matth., xxi, 41 = Luc, xx, 16. Matth., xxii, 7; Luc, xiii, 34, 35 ; xix, 41-44 ; xxiii, 28-31.

si profondément la Judée. C'est cet événement que paraissent viser plus directement ses paroles. Le Sauveur y associe l'idée du royaume des cieux, parce que, d'une part, toute sa conduite le montre[1], il voulait laisser ses disciples sous l'impression de la proximité de ce royaume, dont il était venu éveiller si fortement l'espérance et dont la préoccupation devait faire la force de l'Église chrétienne, à son berceau et toujours, d'autre part, parce qu'en réalité la catastrophe juive, avec l'effondrement du temple et la ruine de la ville sainte, marquait bien la fin de l'ancien ordre de choses religieux, l'inauguration pleine du règne social de l'Église, et que cette révolution même était le symbole expressif, en même temps que le gage anticipé, de la catastrophe suprême qui doit signaler la fin du monde et amener le règne définitif de Dieu[2].

En tout cas, le fait saillant et incontestable est que les prédictions de Jésus se rapportent d'une façon étonnamment précise au grand événement qui eut lieu en l'an 70. L'authenticité de ces prédictions ne peut être niée que par parti pris[3]. Elle est reconnue

1. Marc, i, 14-15 = Matth., iv, 17. Matth., x, 7; Luc, x, 9.

2. Cf. Lepin, *Jésus Messie et Fils de Dieu*, 3e édit., 1906, p. 403-413.

3. N'était la difficulté qu'il trouve à ce que Jésus ait prévu un tel événement pour l'époque où de fait il s'est produit, M. Loisy serait prêt à l'admettre. « Jésus, dit-il, annonce que le temple sera détruit. Les termes de la prédiction pourraient donner à penser que celle-ci n'a pas été rédigée après l'événement. Le temple a été brûlé, non démoli, en sorte que la métaphore des pierres renversées se trouve matériellement inexacte... D'autre part, l'idée de cette destruction paraît avoir été acceptée et professée par le Christ. On reprochera plus loin à Jésus d'avoir dit qu'il détruirait le temple et le rebâtirait en trois jours... Les

des critiques les plus indépendants [1], de Renan lui-même [2].

Or de telles déclarations paraissent supposer nécessairement chez le Sauveur une science d'ordre surnaturel. Rien, dans la situation politique de la Judée ne pouvait lui faire prévoir, surtout avec cette certitude, la guerre judéo-romaine. La familiarité avec les anciennes Apocalypses n'expliquerait aucunement ce que ses affirmations ont de précis et d'assuré. Encore moins peut-on attribuer à une heureuse rencontre que l'événement se soit produit au moment annoncé, qu'il ait porté visiblement, conformément à sa parole, le caractère d'un châtiment de Dieu rejetant son peuple, et marqué le point de départ d'une nouvelle ère religieuse dans l'histoire de l'humanité.

Mais, si le Sauveur a connu, de science surnaturelle, un événement si fort au-dessus des humaines prévisions, n'est-il pas de toute invraisemblance qu'il ait été formellement dans l'erreur, relativement à l'époque de la fin du monde?

accusations portées contre Étienne, au livre des Actes, vi, 13-14, supposent que le diacre attribuait la parole à Jésus, et l'interprétait littéralement de la destruction du temple par le Christ glorieux... » (*Les Évangiles synoptiques*, t. ii, p. 395-396.)

1. M. Vernes, *Histoire des idées messianiques*, 1874, p. 237; E. Stapfer, *La mort et la résurrection de J.-C.*, 1898, p. 53-54; 60; B. Weiss, *Das Leben Jesu*, 4e édit., 1902, t. ii, p. 422, 437, 439; H. Wendt, *Die Lehre Jesu*, 1901, p. 594 sq.; O. Holtzmann, *Leben Jesu*, 1901, p. 123. H. Holtzmann, *Die Synoptiker*, 1901, p. 96; P. Wernle, *Die Anfänge unserer Religion*, 1901, p. 370· J. Wellhausen, *Das Evangelium Marci*, 1903; P. W. Schmiedel, art. *Gospels*, dans l'*Encyclopædia biblica*, t. ii, col. 1888.

2. Renan, *Vie de Jésus*, 1867, p. 351; 355; 366; 367. Cf. *L'Antéchrist*, 1873, p. 259, 292.

Au surplus, ces dernières réflexions n'étaient pas nécessaires contre la thèse radicale de M. Loisy. Il suffit que la pensée de Jésus se soit portée jusqu'au terme de sa génération contemporaine, qu'il ait entrevu la ruine de Jérusalem pour une époque où de ses disciples il ne resterait plus que quelques survivants, pour que l'illusion du royaume imminent soit reconnue inadmissible.

C'est, en somme, tout un ensemble, fort considérable, de paraboles, d'instructions et d'avertissements, contenus dans les seuls Évangiles synoptiques, qui vont à l'encontre de la théorie de M. Loisy. Et comme, dans son plan, cette théorie est fondamentale, c'est donc la base la plus solide de son système qui se trouve être établie en contradiction avec l'histoire.

Il n'y aura pas lieu d'être surpris si le reste de l'édifice présente quelque fragilité.

La manifestation de Jésus Messie

En ce qui regarde la manifestation messianique, M. Loisy ramène la réalité de l'histoire à deux points qui lui semblent assurés : premièrement, Jésus ne s'est avoué comme Messie devant ses disciples qu'à une période assez avancée de son ministère ; secondement, il a évité de se donner comme tel en public pendant toute la durée de sa prédication galiléenne. La raison de cette double réserve serait que le Sauveur ne se croyait pas encore le Messie, mais seulement destiné à être le Messie ; et c'est en allant

à Jérusalem qu'il espérait être montré tel par l'avènement du royaume.

Le critique avoue néanmoins que nombre d'indications sont en contradiction avec ces deux simples données. Or, précisément, ces indications contradictoires paraissent beaucoup plus incontestables que les deux points qui sont censés les annuler.

Tout d'abord, l'idée de la messianité en expectative semble devoir être mise hors de cause comme motif de la réserve de Jésus à se déclarer le Messie. Devant ses disciples, en effet, à partir de l'incident de Césarée, et devant Pilate, lors de son procès, le Sauveur s'avoue purement et simplement le Christ, le Roi des Juifs. Si de n'être pas encore dans l'exercice définitif de son rôle ne l'a pas empêché, à cette époque de son ministère, de se déclarer investi de la dignité messianique, pourquoi aurait-il fait plus de difficulté de se manifester comme tel auparavant, étant donné qu'il avait tout également conscience de sa messianité ? Ce n'est, M. Loisy en convient, ni l'ignorance, ni l'incertitude, qui a motivé sa discrétion ; ce ne doit pas être davantage la pensée que son rôle était encore à venir.

En réalité, les textes nous révèlent d'autres motifs, et qui sont précisément d'accord avec les faits les plus certains et les plus exactes vraisemblances de l'histoire. Jésus a voulu tenir compte des préjugés qui occupaient l'esprit de la foule, et même de ses disciples, touchant la nature et le rôle du Messie attendu.

Le mot de Messie éveillait chez le peuple tout un ensemble d'ambitions nationales et terrestres. Le

Sauveur évite de les surexciter par des manifestations intempestives. De même fait-il lentement l'éducation de ses disciples. Ses discours, ses miracles, montrent en lui le prophète extraordinaire, l'homme de Dieu incomparable, le Messie, tandis que l'humilité de sa personne, le caractère purement religieux de ses prétentions, la contradiction dont il est l'objet de la part des lettrés, créent des difficultés insolubles au point de vue de l'idéal messianique vulgaire et forcent à s'en dégager. Ainsi, la conviction de la messianité de Jésus n'a pu s'acquérir que moyennant une transformation d'idées considérable, quoique non encore définitive, touchant le caractère même de sa mission.

Mais on comprend aussi que, dès le début de sa carrière, il n'ait pas craint de faire allusion à sa qualité de Messie, en révélant surtout son rapport unique avec Dieu, et que d'une façon habituelle il ait tourné ses miracles en arguments implicites de sa messianité. On s'explique également bien qu'il se soit plu à se désigner par le terme, mystérieusement messianique, de Fils de l'homme, en même temps qu'il se proclamait le Fils de Dieu par excellence. Bien plus, il n'y a pas à s'étonner que des aveux plus explicites de sa qualité de Christ viennent çà et là couper l'ensemble plus réservé de sa manifestation : ils sont destinés à piquer en quelque sorte l'attention des auditeurs, à tourner plus vivement vers l'idée messianique les esprits, que les conditions si humbles de son ministère étaient bien faites pour déconcerter. Les déclarations des possédés, d'ailleurs très discrètes et aussitôt arrêtées

que permises par le Sauveur, font partie de ce procédé de pédagogie messianique, insinuante et progressive.

Seule, une manifestation antérieure assez prolongée et assez significative pour avoir pu vaincre définitivement le préjugé populaire des apôtres explique l'assurance avec laquelle leur conviction s'exprime, à Césarée, par la voix de leur chef. Jésus lui-même n'a dû provoquer les siens à professer leur foi que parce qu'il avait conscience d'avoir fait assez pour la former et l'amener à son terme.

Désormais, il parlera librement devant eux de sa qualité de Christ, mais ce sera pour leur faire entrevoir en même temps sa destinée souffrante, comme s'il voulait établir dans leur esprit un certain équilibre entre la certitude qu'il est le Messie attendu et la perspective de sa répudiation par les chefs religieux d'Israël et de sa mise à mort par les Gentils. Cela encore est d'une pédagogie bien vécue. On s'explique les manifestations plus éclatantes qu'il accorde à ses disciples à partir de la confession de saint Pierre, et l'on comprend qu'à l'égard de la foule il continue de faire preuve d'une certaine réserve[1].

Quant à la démarche sur Jérusalem, elle ne peut avoir la signification supposée par M. Loisy que dans son hypothèse de l'illusion absolue et persistante du Sauveur. Nous avons trouvé l'hypothèse mal fondée; l'explication croule avec elle. Elle est,

1. Sur toute la question de la manifestation messianique, voir Lepin, *Jésus Messie et Fils de Dieu d'après les Évangiles synoptiques*, 3e édit., 1906, p. 78-152.

en particulier, contredite par les nombreux textes qui accusent en Jésus la prévision nette de sa passion[1].

C'est précisément dans cette prévision du Sauveur relativement à sa mort prochaine que se trouve la plus juste explication de sa conduite lors de l'entrée dans la ville sainte. Il sait que son heure est proche, les chefs de sa nation s'apprêtent à le livrer au pouvoir romain, la foule qui semble si sympathique va bientôt réclamer son crucifiement. C'est la passion qui est là, avec son cortège d'ignominies; c'est sa mort en croix, marquant l'effondrement du rêve messianique. Il peut bien maintenant se prêter aux ovations jusqu'ici esquivées. Et spontanément il accepte cette glorification éphémère, comme une protestation anticipée contre le scandale des prochains événements. Si Jésus a été autre chose que le mystique illusionné, rêvé par le critique, une telle conduite se comprend au mieux de sa part.

Ne convient-il pas de s'en tenir au plus clair témoignage de nos documents, préférablement aux conjectures de leur soi-disant interprète?

La divinité du Christ

Pour trouver en la personne du Christ l'humanité pure, M. Loisy est contraint de tenir pour non avenu le quatrième Évangile tout entier et d'éliminer une partie considérable des Synoptiques eux-mêmes. Son choix est entièrement arbitraire.

Le critique retient et met en haut relief les détails

1. Cf. ci-dessus, p. 288-291.

qui montrent Jésus homme : il a pleinement raison. Mais de quel droit supprimer ceux qui le montrent Dieu? Pour qui se rappelle la foi que l'Église avait déjà, au temps de saint Paul, en la préexistence céleste et en la transcendance divine du Christ, des épisodes comme ceux de l'agonie au Jardin, ou de la plainte sur la croix, sont une preuve saisissante de la sincérité des évangélistes et de l'exactitude de leur tradition : de quel droit récuser le reste de leur témoignage?

Une appréciation de la personnalité du Christ ne peut être juste qu'à la condition de s'appuyer sur l'ensemble des traits qui composent sa physionomie dans les Évangiles et sur la généralité des déclarations qui lui sont attribuées, non sur une seule catégorie de détails soigneusement choisis. Or, il paraît incontestable que le témoignage d'ensemble des Synoptiques, aussi bien que de l'Évangile de saint Jean, accuse chez le Sauveur une personnalité surhumaine et une réelle participation à la divinité.

Il y a d'abord les nombreux textes où Jésus parle de sa dignité, de ses privilèges et de ses pouvoirs.

Le Sauveur ne craint pas de se placer au-dessus des autres hommes, au-dessus des anciens prophètes, au-dessus même des anges. Il demande, comme jamais ne l'a demandé ni ne pourrait le demander aucun mortel, la foi, l'amour, le dévouement, poussé jusqu'au sacrifice des biens les plus précieux, même de la vie, et en retour il promet pour l'éternité les plus magnifiques récompenses. Il se déclare le maître du sabbat; il prend une attitude d'autorité inouïe vis-à-vis de la Loi ancienne; il va jusqu'à faire

entendre que le ciel et la terre passeront, mais que ses paroles ne passeront pas. C'est en son propre nom qu'il guérit les malades et commande aux éléments.

Plus extraordinaire encore est le droit qu'il revendique de purifier les âmes et de pardonner les péchés ; c'est là, pensent les Juifs, un privilège tout divin : Jésus n'en disconvient pas, il n'en maintient pas moins son droit, et il le prouve d'une façon péremptoire.

Non content de se proclamer le Rédempteur des hommes, venu pour sauver ce qui était perdu et donner sa vie en rançon d'un grand nombre, non content de prétendre régénérer le monde par sa doctrine et de promettre à ses disciples de leur envoyer l'Esprit-Saint, il déclare enfin qu'il viendra, au dernier jour, escorté des saints anges, dans tout l'appareil de la gloire divine, pour être le Juge suprême du genre humain [1].

En vain M. Loisy conteste-t-il l'authenticité de ce dernier trait. A l'en croire, le Sauveur ne se serait pas attribué de fonction spéciale dans le discernement des élus ; tout au plus se serait-il réservé de rendre témoignage devant son Père à ceux qui se seront montrés dignes de lui, en refusant de reconnaître ceux qui l'auront méprisé. Mais c'est ici que se révèle dans tout son jour la méthode arbitraire du critique.

Deux passages, allégués par lui, peuvent à la rigueur s'accommoder de son interprétation : « Quiconque me confessera devant les hommes, dit Jésus, je le confesserai moi aussi devant mon Père qui est

1. Pour les références précises, voir LEPIN, *op. cit.*, p. 267-273.

aux cieux; et quiconque me reniera devant les hommes, je le renierai moi aussi devant mon Père qui est aux cieux[1] »; « Plusieurs me diront en ce jour-là : Seigneur, Seigneur, n'est-ce pas en ton nom que nous avons prophétisé, en ton nom que nous avons chassé les démons, en ton nom accompli beaucoup de miracles? Alors je leur déclarerai : Jamais je ne vous ai connus; retirez-vous de moi, ouvriers d'iniquité[2]. » Il faut avouer cependant que ces passages sont susceptibles d'une explication tout autre, et peuvent convenir fort bien à la scène du jugement dernier. Très significatif y apparaît le rôle du Christ : pourquoi cette attitude d'autorité devant son Père, si le Père est le seul Juge? Et la sentence : « Retirez-vous de moi », se comprend-elle dans cette supposition? En tout cas, ce sont les textes plus formels qui, en bonne logique, doivent servir à expliquer ceux qui paraissent équivoques. Or l'idée du Christ, Juge des hommes à son avènement suprême, est celle qui se montre clairement dans les nombreux passages analogues.

Elle ne constitue pas seulement le fond de la grande description faite par saint Matthieu[3]; elle se retrouve expressément en des sentences isolées, comme celle-ci : « Le Fils de l'homme doit venir en la gloire de son Père avec ses anges; alors il rendra à chacun selon ses œuvres[4] », et équivalemment dans des textes parallèles au premier passage allégué

1. MATTH., X, 32-33.
2. MATTH., VII, 22-23. Cf. LUC, XIII, 26-27; MATTH., XXV, 12.
3. MATTH., XXV, 31-46.
4. MATTH., XVI, 27. Cf. XIX, 28; LUC, XXI, 36.

par M. Loisy : « Je vous le dis, quiconque m'aura reconnu devant les hommes, le Fils de l'homme le reconnaîtra *devant les anges de Dieu;* mais celui qui m'aura renié en présence des hommes sera renié à son tour *en présence des anges de Dieu*[1] »; « Si quelqu'un rougit de mes paroles en cette génération adultère et pécheresse, le Fils de l'homme rougira aussi de lui quand il *viendra dans la gloire de son Père avec les saints anges*[2]. »

Or, ces prétentions extraordinaires du Sauveur, pourtant si humble et si respectueux des droits de Dieu, se comprennent difficilement dans l'hypothèse où il aurait été et se serait cru lui-même un homme en tout semblable aux autres hommes. Comment un simple mortel aurait-il été choisi de Dieu pour être élevé à une dignité si éminente, et recevoir com-

1. Luc, xii, 8-9.

2. Marc, viii, 38 = Luc, ix, 26. — A propos de cette sentence de saint Marc, M. Loisy écrit : « Jésus apparait comme juge et non comme témoin; il ne présente pas les hommes à son Père, il vient dans la gloire du Père, et accompagné des anges... Le Christ-juge n'a plus de témoignage à rendre; son attitude à l'égard de ceux qui auront succombé au scandale de la croix sera celle d'un monarque divin, offensé dans sa dignité » (*Les Évangiles synoptiques*, t. ii, p. 26). Or, dans la pensée du critique, Marc a servi de fondement à Matthieu, et toutes les fois que les données du second évangéliste cadrent avec son système, il ne manque pas d'en faire valoir le caractère plus primitif. Ici, au contraire, il se prononce en faveur du premier évangéliste : « Sa forme primitive », dit-il, en parlant de la sentence, « a dû être conservée par Matthieu, dans le discours de mission » (*Ibid.*, p. 25. Ci-dessus, p. 307, note 1). On voit combien le procédé est arbitraire. — Il est inutile d'observer que l'idée du jugement par le Fils de l'homme n'est pas véritablement contredite par les sentences ou paraboles qui le montrent envoyant ses anges faire la séparation des bons et des méchants : Matth., xiii, 41,49; Marc, xiii, 27 = Matth., xxiv, 31.

munication de privilèges si divins? Une telle divinisation de Jésus comme Messie ne s'explique bien que si, dans ce Messie homme, il y a quelque chose de plus que l'homme, que si, dans son humanité très parfaite, il existe déjà, originairement et essentiellement, une participation réelle à la nature divine, qui justifie des pouvoirs aussi exorbitants et autorise en quelque sorte une pareille élévation de son humanité au niveau de la divinité.

La manière dont Jésus revendique, d'autre part, le privilège de la filiation divine, est telle qu'il s'établit, ici encore, incomparablement au-dessus de l'humanité pure et se déclare équivalemment Dieu.

Au dire de M. Loisy, Jésus n'aurait jamais employé le titre de Fils de Dieu, que pour signifier sa qualité d'Élu de Dieu, de Messie. Cette hypothèse, qui ne s'appuie sur aucun texte formel [1], est contredite par tout l'ensemble des passages, où Jésus parle de ses relations filiales avec le Père céleste, et par les sentences assez nombreuses dont le critique conteste l'authenticité sans raison suffisante, et où il reconnaît que l'expression Fils de Dieu a une portée bien supérieure.

1. M. Loisy écrivait jadis : « L'on trouverait sans peine dans les Évangiles plus d'un passage d'où il résulte que le titre de Fils de Dieu était pour les Juifs, pour les disciples et pour le Sauveur lui-même, l'équivalent de Messie. Il suffit de rappeler les variantes de la confession de Pierre dans les Évangiles synoptiques, et l'interrogatoire de Jésus par le grand-prêtre » (*L'Évangile et l'Église*, p. 42). Cette allégation était injustifiée. Cf. Lepin, *op. cit.*, p. 281-290. Aujourd'hui, le critique reconnaît que dans les deux passages par lui cités le titre de Fils de Dieu revêt un sens métaphysique, qui le met tout à fait hors de pair. Cf. ci-dessus, p. 179-180.

Constamment Jésus appelle Dieu « mon Père » ; c'est toujours sur un rang à part, à distance des autres hommes, qu'il se met en relation avec ce Père céleste ; même quand il s'adresse à ses disciples et se les associe auprès de Dieu, il dit : « mon Père », « votre Père », jamais « notre Père », comme si ses disciples n'étaient fils de Dieu que d'une manière métaphorique et imparfaite, et si lui-même était le Fils de Dieu, sans restriction et par essence [1].

Cette idée transcendante se trouve exprimée, en effet, dans un certain nombre de sentences fort remarquables, où l'on a le droit de voir une manifestation plus expresse de ce qui est implicitement renfermé dans le langage habituel du Sauveur. C'est la parole : « Personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père, ni personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils, et celui auquel le Fils veut bien le révéler [2]. » Une sentence, étroitement apparentée à celle-ci, est la réponse que Pierre, après avoir confessé Jésus : « le Christ, le Fils de Dieu », s'entend adresser par le divin Maître : « Ce qui est chair et sang n'a pu te révéler cela, mais c'est mon Père céleste qui te l'a révélé [3]. » Nous avons encore la

1. Voir les références détaillées dans Lepin, *op. cit*, p. 291-293. — M. Loisy ne fait à cette catégorie importante de déclarations qu'une simple allusion, dans une note discrète : « Les passages, dit-il, où Jésus parle de son Père qui est au ciel, ou simplement de son Père, sont très nombreux, mais ne contiennent pas une définition expresse de sa filiation » (*Les Évangiles synoptiques*, t. i, p. 243, note 1). La question est de savoir si l'on n'y trouve pas l'idée *implicite* d'une filiation tout autre que celle renfermée dans la notion commune de messianité. On dirait que ces passages « très nombreux » gênent le critique.

2. Matth., xi, 27 = Luc, x, 22.

3. Matth., xvi, 17.

question posée aux scribes sur le Messie, fils de David, qui est bien plutôt en réalité le Fils de Dieu[1]. Puis, la parabole des méchants vignerons, où le fils, envoyé à la suite des serviteurs par le père de famille, représente Jésus, envoyé par Dieu à Israël, comme étant son propre Fils, tandis que les prophètes étaient ses simples serviteurs[2]. Enfin, la réponse affirmative adressée à la question du grand-prêtre : « Tu es donc le Fils de Dieu ? », réponse jugée par le sanhédrin blasphématoire et digne de mort[3].

Ces diverses sentences, de l'aveu même de M. Loisy, expriment tout autre chose que la filiation divine imparfaite et métaphorique qui s'attache communément au nom de Messie. Elles ont une portée transcendante, métaphysique, visant le Sauveur, non plus seulement dans son humanité privilégiée de Dieu, mais bien dans une partie supérieure de son être, où il participe véritablement à la nature de Dieu, en qualité de Fils proprement dit de Dieu.

Seul, le préjugé systématique fait que le critique suspecte l'authenticité de tels passages. Rien, du côté de l'exégèse pure, n'autorise à la nier. Les sentences sont, au contraire, en harmonie avec tout le reste des prétentions de Jésus, qu'elles ne font qu'éclairer et préciser. Cette authenticité est admise par la grande généralité des critiques, par

1. Marc, xii, 35 sq. = Matth., xxii, 42 sq. = Luc, xx, 41 sq. Cf. Ps. cx, 1.

2. Marc, xii, 6 = Matth., xxi, 37 = Luc, xx, 13.

3. Marc, xiv, 61-63 = Matth., xxvi, 63-66 = Luc, xxii, 66-71. Cf. Jean, xix, 7. Voir ci-dessus, p. 179-180.

tous ceux dont elle ne gêne pas trop les principes rationalistes[1].

C'est dire que le témoignage des Synoptiques, envisagé sans parti pris, et interprété adéquatement, concourt, aussi bien que celui du quatrième Évangile, à établir la divinité réelle de Jésus. La consubstantialité de la personne du Christ avec Dieu son Père fournit l'explication la plus satisfaisante de l'ensemble de ses prétentions. Qu'importe que l'idée ne soit pas formulée avec la rigueur d'une définition, si elle se trouve traduite partout dans les textes et s'en dégage logiquement. Il n'y a pas de contraste entre la réalité que présentent les Synoptiques et les conceptions de saint Paul touchant le Christ, Fils de Dieu, éternellement préexistant au ciel avant sa venue en ce monde, celles de saint Jean au sujet du Verbe de Dieu fait chair, enfin les définitions des conciles qui combinent ces diverses

1. L'authenticité de la sentence sur la connaissance du Père et du Fils est reconnue par B. Weiss, *Lehrbuch der biblischen Theologie*, 1903, p. 59; P. Wernle, *Die Anfänge unserer Religion*, 1901, p. 33; O. Holtzmann, *Leben Jesu*, 1901, p. 221; H. Holtzmann, *Lehrbuch der Neut. Theologie*, 1897, t. i, p. 275; G. Dalman, *Die Worte Jesu*, 1898, p. 232; H. Wendt, *Die Lehre Jesu*, 1901, p. 418; A. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, 1901, p. 81; J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiches Gottes*, 1900; A. B. Bruce, art. *Jesus*, dans l'*Encyclopædia biblica*, t. ii, col. 2441. — Celle de la question sur le fils de David, par B. Weiss, *Das Leben Jesu*, 1902, t. ii, p. 384; Wendt, *op. cit.*, p. 424; Dalman, *op. cit.*, p. 234; Wernle, *op. cit.*, p. 30; O. Holtzmann, *op. cit.*, p. 353; H. Holtzmann, *op. cit.*, t. i, p. 258. — Celle de la parabole des vignerons, par B. Weiss, *op. cit.*, t. ii, p. 423; Wendt, *op. cit.*, p. 419; Dalman, *op. cit.*, p. 230; O. Holtzmann, *op. cit.*, p. 333; H. Holtzmann, *op. cit.*, t. i, p. 266. — Celle de l'interrogatoire devant le grand prêtre, par la presque unanimité des critiques.

données dans le dogme du Christ, vrai homme et vrai Dieu.

Les expressions que M. Loisy avait employées, en les détournant de leur vrai sens, doivent donc être prises à la lettre : non seulement, « le fait évangélique bien compris ne proteste pas contre l'interprétation théologique », non seulement « aucune solution de continuité ne se remarque entre le fait et son interprétation », mais on peut dire que le dogme « s'appuie sur le fait », qu'il « coïncide avec lui », bien plus, qu'il « sort de lui[1] ».

Et cela n'est pas étonnant, si l'on songe que saint Paul reflète la croyance générale de l'Église apostolique, et que celle-ci a les plus sûres garanties de traduire d'une façon authentique l'impression faite par Jésus; que le quatrième Évangile représente la foi de Jean l'apôtre, et qu'ici encore nous pouvons être assurés d'une correspondance exacte aux manifestations personnelles du Sauveur.

Pour saisir tout ce qu'il y a d'insuffisant dans l'interprétation de M. Loisy, il suffit de la comparer avec ce que Renan lui-même s'est vu obligé d'écrire du Christ de l'histoire : « La position qu'il s'attribuait, dit-il, était celle d'un être surhumain, et il voulait qu'on le regardât comme ayant avec Dieu un rapport plus élevé que celui des autres hommes[2]. » « On ne saurait méconnaître dans ces affirmations de Jésus le germe de la doctrine qui devait plus tard

1. A. Loisy, *Autour d'un petit livre*, p. 134. Cf. ci-dessus, p. 71.
2. Renan, *Vie de Jésus*, 1867, p. 256.

faire de lui une hypostase divine, en l'identifiant avec le Verbe[1]... »

Il faut bien que le témoignage des textes soit autrement significatif que notre critique ne le prétend, pour qu'un protestant aussi libéral que M. E. Stapfer ait pu écrire encore : « Le Christ du quatrième Évangile ne dépasse en rien celui que les Synoptiques nous font deviner. Il nous aide à l'apercevoir. » En nous bornant à « constater des faits », nous nous trouvons amenés à en constater d'étranges et de tout à fait inexplicables, si Jésus n'a pas été un être à part, au-dessus et en dehors de l'humanité telle que nous la connaissons. » « En présence d'un tel être..., le mot de Thomas n'est pas trop fort, et il s'échappe de nos cœurs et de nos lèvres ; nous jetons devant Jésus ce cri d'obéissance et d'adoration : Mon Seigneur et mon Dieu[2] ! »

Les miracles évangéliques

L'interprétation donnée par M. Loisy aux miracles de Jésus est encore visiblement inspirée par le préjugé. C'est parce que le critique n'admet aucun fait qui sorte de l'ordre constant de la nature, que de parti pris il élimine tout prodige qui supposerait chez le Sauveur un pouvoir d'ordre surhumain. Il ne s'en cache pas et met en avant son principe en termes aussi catégoriques que Renan[3].

1. RENAN, *Vie de Jésus*, p. 257.
2. E. STAPFER, *J.-C. pendant son ministère*, 1897, p. 326, 327, 351.
3. RENAN, *op. cit.*, p. V : « Le miracle est une chose inadmissible »; p. VI : « Les miracles sont de ces choses qui n'arrivent

Or, d'une part, les faits de guérison dont il est contraint de reconnaître la réalité semblent bien au-dessus de toute explication purement naturelle; d'autre part, les prodiges qu'il rejette comme évidemment miraculeux paraissent s'imposer à l'historien aussi sûrement que les premiers.

M. Loisy reconnaît que Jésus a opéré un assez grand nombre de cures merveilleuses; il déclare historiques, non seulement les guérisons de personnes atteintes de maladies nerveuses, comme lui paraissent être les démoniaques, mais encore celle de la belle-mère de Simon, alitée par la fièvre, celles de l'aveugle de Jéricho et de l'aveugle de Bethsaïde, celle du sourd-muet de la Décapole, celle du lépreux de la campagne galiléenne, celle du paralytique de Capharnaüm et de l'homme à la main desséchée. Comment expliquer toutes ces guérisons?

Le critique observe que l'on n'est plus à même de constater scientifiquement la nature exacte des infirmités guéries; il laisse entendre que, puisqu'elles ont été guéries, elles étaient guérissables, par un moyen naturel. Et c'est pourquoi il insinue que la guérison de la belle-mère de Simon est due à l'impression que la vue du Sauveur a faite sur la malade; la cécité des aveugles, l'infirmité du sourd-muet, n'étaient peut-être qu'accidentelles; le cas du lépreux était sans doute d'une

jamais ». Cf. SCHMIEDEL, art. *Gospels*, dans l'*Encyclopædia biblica*, t. II, col. 1876 : « Nous avons le droit de regarder seulement comme historiques les miracles analogues à ceux que les médecins sont capables d'opérer aujourd'hui par les moyens psychiques, et en particulier les guérisons des maladies mentales ». LOISY cité ci-dessus, p. 155, 184.

nature un peu spéciale, celui des paralytiques n'était probablement pas bien caractérisé ; la guérison des uns et des autres a pu être l'effet de l'influence extraordinaire, mais naturelle, produite par la personne de Jésus.

Il sera bien difficile au critique impartial de ne pas trouver de telles explications fort suspectes. Si l'historien se trouve vraiment obligé — et l'attitude prise par M. Loisy le montre éloquemment — de reconnaître l'historicité de ces guérisons, multiples et variées, on ne peut prétendre, sans sortir du vraisemblable, qu'on ait affaire à des guérisons d'ordre purement naturel. Telles qu'elles sont présentées dans nos documents, elles sont incontestablement miraculeuses. Or, par la simplicité de leurs descriptions, par le naturel de leurs détails, par le caractère circonstancié de leurs traits, manifestement pris sur le vif, les récits évangéliques accusent des témoins qui ont bien vu et qui racontent ce qu'ils ont vu avec sincérité et précision. Sur quoi s'appuyer pour transformer si complètement la nature des faits qu'ils rapportent ? On ne peut le faire qu'en violentant les textes et en proposant des interprétations, qui, appliquées aux cas donnés, sont tout à fait invraisemblables, et même ridicules[1].

1. Cf. Renan, *Vie de Jésus*, p. 270 : « La médecine scientifique, fondée depuis cinq siècles par la Grèce, était, à l'époque de Jésus, à peu près inconnue aux Juifs de Palestine. Dans un tel état de connaissances, la présence d'un homme supérieur, traitant le malade avec douceur, et lui donnant par quelque signe sensible l'assurance de son rétablissement, est souvent un remède décisif. Qui oserait dire que, dans beaucoup de cas, et en dehors

Le miracle de la tempête apaisée prête à des réflexions analogues. A qui fera-t-on croire que l'incident se soit réduit à la succession purement fortuite de ces trois phénomènes : tempête, menace de Jésus, apaisement de la tempête? Ici encore, il semble qu'il faille nécessairement choisir entre ces deux conclusions : ou bien le récit des Évangiles n'a aucun fond historique, ou bien il doit se rapporter à un fait miraculeux. L'historicité de l'épisode s'impose, de l'aveu de M. Loisy; donc aussi, pour le critique impartial, son caractère surnaturel.

Quant aux faits qui se dérobent totalement à l'explication rationaliste, tels que les résurrections de morts, ou les prodiges opérés sur les éléments, ils ne sont pas moins bien attestés que les précédents, et l'on a beau faire intervenir, pour les éliminer, tantôt l'hypothèse d'une composition symbolique, tantôt celle d'une transformation légendaire, l'on n'arrive pas à leur trouver d'explication raisonnable.

Le rapport réel qui se constate entre le récit de la pêche miraculeuse et la parole de Jésus aux apôtres : « Je ferai de vous des pêcheurs d'hommes », comme entre le récit du figuier desséché et la

des lésions tout à fait caractérisées, le contact d'une personne exquise ne vaut pas les ressources de la pharmacie? Le plaisir de la voir guérit. Elle donne ce qu'elle peut, un sourire, une espérance, et cela n'est pas vain »; p. 271 : « Guérir était considéré comme une chose morale ; Jésus qui sentait sa force morale, devait se croire spécialement doué pour guérir. Convaincu que l'attouchement de sa robe, l'imposition de ses mains, l'application de sa salive, faisaient du bien au malade, il aurait été dur s'il avait refusé à ceux qui souffraient un soulagement qu'il était en son pouvoir de leur accorder. »

parabole du figuier stérile, n'est pas un motif suffisant pour contester l'historicité des deux épisodes. Il était dans l'habitude du Sauveur d'appuyer ses leçons sur quelque signe sensible : pourquoi n'aurait-il pas présagé l'avenir réservé à ses apôtres, en leur accordant le miracle symbolique de la pêche miraculeuse ? Pourquoi n'aurait-il pas confirmé la menace contenue, à l'adresse des Juifs, dans la parabole du figuier stérile, par l'allégorie en action qu'est le miracle du figuier desséché ?

La façon dont M. Loisy explique le miracle du statère rappelle tout à fait celle de Paulus, qu'on croyait pour toujours oubliée, et elle n'est guère moins ridicule[1].

C'est par un vrai tour de force exégétique, en mettant habilement en relief certaines indications secondaires, d'ailleurs détournées de leur sens obvie, en escamotant au contraire les traits les plus saillants et les plus significatifs, que le critique ramène la résurrection de la fille de Jaïr à n'être plus que la réanimation banale d'une jeune fille tombée en syncope.

Les Pères ont aimé à interpréter en allégorie la résurrection du fils de la veuve de Naïn, comme ils l'ont fait à l'égard de tous les épisodes évangéli-

1. Cf. ci-dessus, p. 193. Toute la différence est que Paulus affirmait du texte évangélique actuel ce que M. Loisy dit de la tradition primitive qu'il suppose lui avoir servi de fondement. D'après Paulus, le sens du texte de saint Matthieu serait que Pierre doit ouvrir la bouche du poisson, seulement pour en retirer l'hameçon, et qu'il doit trouver l'argent dans la bourse des acheteurs auxquels il vendra le poisson. VIGOUROUX, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, 1890, t. II, p. 460.

ques ; mais jamais aucun d'eux n'a songé à en nier l'historicité. Prétendre que, dans la pensée même de l'évangéliste, la veuve éplorée n'est pas autre chose que le symbole de Jérusalem, que son fils défunt est la simple personnification d'Israël, que sa résurrection figure la naissance du christianisme, c'est supposer le lecteur véritablement peu exigeant.

Restent les deux miracles de la multiplication des pains et de la marche sur le lac. M. Loisy se rend bien compte de la difficulté qu'il y a à supposer à leur origine un incident purement naturel qui aurait été ensuite grossi par la légende[1], et il insinue que ce pourraient être de simples compositions allégoriques, avec imitation de l'Ancien Testament. Or cette hypothèse paraît radicalement insoutenable. Les faits dont il s'agit, relatés par nos quatre évangélistes, et étroitement reliés l'un à l'autre, sont rattachés à des circonstances de la vie de Jésus extrêmement concrètes, mêlés d'incidents très naturels, racontés avec des traits d'une précision et d'une réalité qui n'ont rien de commun avec le symbole. Il semble impossible de discerner là un fond d'histoire qui aurait été revêtu d'un commentaire allégorique; il l'est encore plus d'y voir de pures allégories.

En résumé, nous avons sous les yeux le récit de miracles nombreux, accomplis par Jésus, soit à l'égard de malades, soit vis-à-vis de morts, soit sur la nature inanimée. Ces miracles sont présentés

1. Idée de Paulus, reprise sous une autre forme par B. Weiss, *Leben Jesu*, t. II, p. 187, et d'autres critiques.

comme œuvres d'une puissance surnaturelle, et, pour le plus grand nombre, en effet, ils ne peuvent s'expliquer autrement. Or, d'une part, les documents qui contiennent ces relations ont des garanties si exceptionnelles d'historicité que les critiques les plus intransigeants admettent d'emblée tout ce qui ne s'y trouve pas de trop radicalement inconciliable avec leur préjugé rationaliste. D'autre part, l'élimination des récits ou des traits strictement miraculeux ne peut se faire qu'au moyen d'interprétations fantaisistes, parfois ridicules, presque toujours fortement invraisemblables. Cette double circonstance tend à convaincre que le principe philosophique de la non-existence du surnaturel est contredit par la réalité, et que le miracle a occupé dans l'histoire de Jésus la place que lui donnent nos documents.

La conception virginale

Le privilège de la conception virginale, s'il n'est pas rigoureusement requis par la qualité de Messie et de Fils de Dieu, convient néanmoins si parfaitement au Sauveur, qu'une fois admise la réalité de son rapport unique avec Dieu, on est conduit à admettre la réalité de sa naissance miraculeuse.

Contre cette réalité, M. Loisy oppose des difficultés tirées de divers textes, et sur lesquelles il bâtit toute une théorie qui tend à présenter nos récits évangéliques de la naissance comme le produit relativement récent d'un travail légendaire compliqué.

Il s'en faut pourtant que les difficultés alléguées soient insolubles.

Le silence de saint Paul et de l'Évangile de saint Marc n'aurait de signification défavorable à l'égard de la conception miraculeuse que si l'apôtre et l'évangéliste avaient eu à se prononcer sur le caractère de la naissance du Sauveur. Or ni l'un ni l'autre ne s'expliquent sur ce sujet. Tout ce qu'on peut inférer de leur silence est que, dans la catéchèse ordinaire de l'Église primitive, l'on prêchait de préférence la vie publique de Jésus, son ministère, sa passion, sa résurrection, et que la vie cachée demeurait hors de considération : cela peut être accordé sans aucune peine.

Mais on dépasse complètement la portée des textes, quand on suppose qu'à cette époque ancienne le baptême de Jésus était regardé comme l'instant premier de la descente du Saint-Esprit sur le Sauveur, et, pour ainsi dire, de l'Incarnation de cet Esprit divin en son humanité. L'Évangile de saint Jean, lui aussi, prend la vie du Christ à partir de son baptême : or qui pourra croire[1] que l'Incarnation du Verbe, si hautement célébrée dans le prologue, ait été considérée par l'évangéliste comme s'étant réalisée à ce moment, en Jésus homme fait, jusque-là simple fils du charpentier Joseph[2] ? L'événement du baptême ne préjudicie en rien à celui de la naissance : l'Esprit-Saint a pu intervenir d'abord secrètement dans la conception de Jésus, et il a pu

1. C'est l'interprétation proposée par M. Loisy, dans *Le quatrième Évangile,* 1903, p. 180-182; 234.
2. Jean, i, 45; vi, 42.

ensuite, sur les bords du Jourdain, l'investir solennellement et le consacrer officiellement pour sa carrière publique.

Cela est si vrai que le quatrième évangéliste lui-même paraît se référer implicitement aux récits de saint Matthieu et de saint Luc. Il reproduit, en effet, sans la réfuter, l'objection que les Juifs prétendaient tirer, contre la messianité de Jésus, de sa naissance à Nazareth, au lieu de Bethléem[1]; il relate de même très fidèlement et sans plus de correctif les réflexions faites par la foule sur le « fils de Joseph[2] ». Or, l'évangéliste ne reconnaît évidemment pas le bien-fondé de la première objection, puisqu'il la présente comme objection des Juifs. Si néanmoins il s'abstient de la résoudre, cette réserve ne se comprend que s'il suppose ses lecteurs en possession très sûre de la vérité sur ce sujet, de telle sorte que la difficulté ne peut exister pour eux. De fait, M. Loisy est pleinement d'avis que l'auteur connaît la tradition synoptique[3]; il faut même dire qu'il la suppose connue du milieu pour lequel il écrit[4]. Sur ce point donc, il renvoie implicitement ses lecteurs au témoignage des premiers Évangiles, du moins à la tradition qu'ils représentent. Et l'on peut croire qu'il fait de même en ce qui regarde l'expression : « fils de Joseph ».

Les textes synoptiques où Joseph apparaît comme père de Jésus, et ceux où l'on nous parle des frères

1. JEAN, VII, 42, 52. Cf. VII, 27 ; XIX, 19.
2. JEAN, VI, 42.
3. A. LOISY, *Le quatrième Évangile*, p. 61.
4. Cf. JEAN, III, 24 ; XVIII, 13.

et sœurs du Seigneur, ne constituent pas de difficulté plus péremptoire. L'on s'explique sans peine qu'un voile ait couvert, du vivant de Jésus, le mystère de sa naissance miraculeuse, et que le Sauveur ait passé, aux yeux du commun, pour le fils de Joseph, époux de Marie. Le terme de « frère » et de « sœur », dans le milieu évangélique, servait à désigner des parents rapprochés ; rien n'oblige à le prendre dans le sens plus strict. Au contraire, nous avons des raisons positives de croire que les personnages, présentés comme frères du Seigneur, sont en réalité simplement ses cousins[1]. Nulle part, aucun d'eux n'est dit fils de Marie ; par contre, Marie est appelée exclusivement et avec insistance « la mère de Jésus ».

Les premiers chapitres de saint Matthieu et ceux de saint Luc n'ont évidemment pas été composés pour que leurs récits entrent les uns dans les autres ; ils représentent manifestement des traditions parallèles. Mais, autant il est clair qu'ils sont indépendants les uns des autres, autant il est excessif de prétendre qu'ils soient inconciliables. Ils sont en harmonie exacte pour les traits essentiels, et la difficulté de combiner les épisodes fournis de part et d'autre, suivant un ordre chronologique rigoureux, tient beaucoup plus à l'insuffisance et à

1. Fils de cette Marie, femme de Cléophas, que saint Jean nous présente comme la sœur, ou belle-sœur, de la mère de Jésus. Marc, vi, 3 = Matth., xiii, 55. Marc, xv, 40 = Matth., xxvii, 56. Jean, xix, 25. Cf. Renan, *Vie de Jésus*, p. 25 ; Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 1891, t. v, p. 397-420 ; Lesètre, art. *Frère*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. ii, col. 2404 ; A. Durand, *L'Enfance de J.-C.*, 1908, p. 219 sq.

la brièveté des renseignements qu'à toute autre cause.

Quant au prétendu caractère fictif de ces récits, il n'existe guère qu'au point de vue d'une critique strictement rationaliste. Il est certain que nos morceaux offrent un contraste saisissant avec les compositions analogues, mais celles-là purement imaginaires, qui se lisent dans les Évangiles apocryphes[1].

En résumé, les textes ne contiennent rien qui interdise de considérer les récits de la naissance miraculeuse comme historiques. Ils offrent des difficultés ; mais ces difficultés sont loin d'être décisives : si elles ne sont pas toutes susceptibles d'une explication péremptoire, leur appréciation définitive doit être subordonnée aux garanties positives d'historicité qui conviennent à nos documents.

Or, ces garanties sont telles qu'elles suffisent à donner la certitude.

Prenons les deux chapitres de saint Matthieu. Ces deux chapitres sont incontestablement partie authentique du premier Évangile. Le style en est exactement pareil à celui du reste de l'ouvrage : on y trouve les mêmes expressions, les mêmes tournures, le même emploi de l'argument prophétique[2], et dans des conditions qui excluent tout soupçon d'une imitation littéraire.

Si l'auteur de cet Évangile est l'apôtre saint Mat-

1. Cf. Lepin, *Évangiles canoniques et Évangiles apocryphes* 1907, p. 27 sq.
2. Matth., i, 22; ii, 5, 15, 17, 23.

thieu, la tradition rapportée dans ces premiers chapitres offre donc une valeur incontestable. Sans doute, l'auteur n'a pas été témoin des faits qu'il rapporte, mais il a été à même de se renseigner à bonne source, et l'on ne peut douter qu'il ne reproduise une croyance conforme à la foi de l'Église apostolique, informée sur ce point par le témoignage de la mère de Jésus.

En supposant que le premier évangéliste ne soit pas l'apôtre saint Matthieu, nous serions encore autorisés à croire qu'il rapporte, dans ses deux chapitres, une croyance primitive. Dans cette hypothèse même, en effet, il faudrait admettre que l'auteur a été en contact avec la tradition apostolique, puisqu'il a eu entre les mains un document de premier ordre, le recueil de *Logia*, remontant à l'époque des apôtres. En ce qui regarde le contenu même de nos récits, M. Loisy avoue que l'évangéliste n'en a pas inventé les « données principales », et qu'en particulier l'idée de la conception miraculeuse doit lui être antérieure[1].

Par le fait, on constate que les épisodes de saint Matthieu ont une couleur nettement judéochrétienne. Seuls, les chrétiens récemment sortis du judaïsme pouvaient trouver intérêt à la généalogie qui montre Jésus fils de David et d'Abraham[2]; seuls, ils pouvaient apprécier la discussion qui s'établit, lors de l'arrivée des Mages, sur le lieu où doit naître le Christ[3]; et n'est-ce pas encore à leur

1. Cité ci-dessus, p. 199.
2. Matth., i, 1-17.
3. Matth., ii, 4 sq.

intention que l'on rappelle si soigneusement les prophéties anciennes, à propos de la conception virginale, de la naissance à Bethléem, du voyage en Égypte, du massacre des Innocents, du séjour à Nazareth[1]? La manière dont il est parlé de l'*Orient*, comme lieu d'où viennent les Mages et où l'étoile leur est apparue[2], semble même accuser un milieu palestinien, sinon directement le milieu hiérosolymitain.

Et que l'on ne dise pas qu'un document d'origine judéochrétienne et palestinienne a pu recevoir après coup l'idée de la conception miraculeuse. Cette idée fait le fond de tout l'épisode du doute de Joseph, qu'aucun indice ne permet de déclarer addition postérieure, et qui présente au contraire exactement les mêmes particularités que le reste. Pour être moins sensiblement accusée dans le chapitre IIe, l'idée de la virginité de Marie n'en pénètre pas moins réellement ce chapitre entier : toujours il est question de « l'enfant et sa mère », la mère occupant une place à part à côté de lui, en relief véritable par rapport à Joseph, celui-ci apparaissant plutôt comme le gardien et le protecteur de l'un et de l'autre[3].

De l'examen critique des deux premiers chapitres de saint Matthieu, il semble donc bien ressortir que l'idée de la conception virginale du Christ appartient à une tradition d'origine judéochrétienne, et même palestinienne. Il n'est donc pas exact qu'elle

1. Ci-dessus, p. 324, note 2.
2. MATTH., II, 2, 9.
3. MATTH., II, 11, 13, 14, 20, 21.

ait pris naissance sur le tard dans l'Église de la Gentilité. Elle paraît répondre à la croyance de l'Église des premiers jours.

C'est ce que confirme pleinement l'examen des récits propres à saint Luc.

Moins encore que les deux premiers chapitres de saint Matthieu, les deux premiers chapitres de saint Luc ne peuvent être détachés de son Évangile : ils viennent à la suite du prologue, et ils font partie intégrante du plan de l'auteur. Cela ne fait l'objet d'aucun doute.

Or, l'évangéliste nous avertit qu'il s'est appliqué à se renseigner sur toutes choses depuis l'origine[1]. Personne ne songe à suspecter la sincérité de cette attestation. L'auteur a donc voulu se bien renseigner; il y a mis tous ses soins. A-t-il été en mesure de le faire?

Quelle que soit la personne de l'évangéliste, il est certain qu'il lui a été possible de consulter des sources fort anciennes et de première valeur, puisque l'on s'accorde à reconnaître qu'il a eu entre les mains un recueil de discours, analogue sinon identique à celui qui a servi à composer le premier Évangile. Mais, quoi que prétende M. Loisy, l'auteur de notre document n'est pas un inconnu. Nous l'avons vu[2], c'est bien celui que la tradition désigne sous le nom de Luc, médecin, et disciple de Paul, c'est-à-dire, un contemporain de la génération apostolique, en communication avec les disciples immédiats de Jésus, en contact avec la tradition

1. Cf. ci-dessus, p. 264.
2. Ci-dessus, p. 261-263.

répandue par eux dans les diverses Églises, y compris l'Église palestinienne et hiérosolymitaine. Il a donc été à même de se renseigner à bonne source, et, puisqu'il a été préoccupé de le faire, on ne peut raisonnablement douter qu'il n'y ait réussi.

L'examen attentif de ses récits donne précisément la conviction que l'auteur a exploité un document d'origine judéochrétienne et palestinienne. Non seulement le style a une couleur sémitique notablement plus caractérisée que dans le reste de l'ouvrage, mais les détails d'ordre archéologique, les traits de mœurs, les idées, accusent nettement le milieu de l'Église des premiers jours. Les fonctions religieuses du prêtre Zacharie sont décrites avec précision, aussi bien que les cérémonies de la présentation des premiers nés au temple ; le père et la mère de Jean-Baptiste sont loués pour leur fidélité aux observances de la Loi ; Siméon et Anne apparaissent comme des justes, attachés au temple et attendant la rédemption d'Israël ; dans le discours de l'ange, dans le cantique de Zacharie, la destinée de Jésus comme Messie est figurée sous les traits que le messianisme revêtait dans les conceptions primitives. Tout accuse un document de l'ancienne Église palestinienne.

M. Loisy paraît en convenir [1], mais le critique insinue que ce document ancien, utilisé par l'évangéliste, n'aurait pas contenu l'idée de la conception virginale. Or, c'est là une hypothèse qu'il faut déclarer hautement insoutenable.

Rien ne permet de suspecter la primitivité des

1. Ci-dessus, p. 199.

versets 34-35 du chapitre Ier, où se trouve formellement attestée la virginité de Marie en la conception de Jésus[1]. Les paroles de l'ange, au verset 27, semblent même répondre expressément à la préoccupation d'abord manifestée par la Vierge; et la réponse de Marie, au verset 28, ne semble explicable que dans l'hypothèse où elle se soumet à un ordre du ciel qui contrarie, en quelque sorte, son vœu de virginité[2].

Au surplus, il est tout à fait invraisemblable que la tradition primitive ait songé à présenter comme extraordinaire et miraculeuse la conception de Jean-Baptiste, né d'Élisabeth stérile, et qu'elle se soit en même temps imaginé le Christ, Fils de Dieu, conçu du mariage vulgaire de Marie et de Joseph. Le récit de la conception de Jean-Baptiste n'a évidemment de signification que s'il est destiné à préparer et à faire valoir la conception plus extraordinaire encore et plus immédiatement divine du Sauveur Jésus. Pour tout dire, la conception virginale paraît nécessaire à l'équilibre essentiel de la narration.

1. Hypothèse empruntée par M. Loisy à Harnack, *Zu Luc I, 34 sq.*, dans la *Zeitschrift für der Neutest. Wissenschaft*, 1901 3-57.p5.

2. A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 290 : « L'assertion de Marie (au vers. 35) est tellement absolue que le sentiment commun des exégètes catholiques, qui y voient l'intention de garder perpétuellement la virginité, ne peut être qualifié d'arbitraire »; p. 291 : « Ne serait-ce point » que l'évangéliste « s'est représenté Joseph et Marie dans la disposition de deux époux chrétiens gardant la continence ? Marie est censée vivre en état de virginité pour plaire à Dieu; c'est pourquoi la promesse d'un fils lui parait simplement irréalisable. »

L'ensemble des deux chapitres est d'ailleurs, quand on y regarde bien, rempli et pénétré par cette idée. Lorsqu'a lieu la visite de l'ange, Marie n'est pas encore mariée, mais seulement fiancée à Joseph : M. Loisy le reconnaît[1]. Or, le récit donne tout à fait à penser que la conception du Sauveur a lieu au moment où la Vierge adhère au message céleste. Marie est encore seule quand, déjà enceinte de Jésus, elle s'en va chez sa cousine Élisabeth, pour un séjour de trois mois ; et c'est dans « sa maison » qu'elle revient. Enfin, dans les scènes de la présentation et du recouvrement de Jésus au temple, comme nous l'avons vu pour les récits de l'adoration des mages et de l'exil en Égypte, c'est elle qui est mise en relief, qui joue le rôle principal, Joseph n'apparaissant toujours qu'au second rang.

De toute manière, nous sommes donc assurés que l'idée de la virginité de Marie tient au fond du récit utilisé par saint Luc. Comme tout montre, d'autre part, que ce récit est d'origine judéochrétienne et palestinienne, nous avons donc une nouvelle preuve, indépendante et particulièrement significative, que le fait de la conception miraculeuse n'a pas été imaginé dans les milieux de la Gentilité, mais a été objet de croyance au sein de la plus ancienne Église.

Que vaut cette croyance elle-même ? Il semble bien qu'il soit impossible de l'expliquer autrement que par la force des témoignages qui ont dû l'imposer. L'hypothèse d'une évolution progressive,

1. A. Loisy, *op. cit.*, p. 288 : « Marie n'est encore que fiancée à Joseph, non mariée. »

qui aurait atteint son plein développement aux dernières années du Ier siècle, longtemps après l'époque apostolique, loin des milieux influencés par les souvenirs des premiers témoins, doit, d'après ce que nous venons de voir, être complètement écartée. L'hypothèse d'une éclosion rapide et spontanée dans les milieux judéochrétiens primitifs n'est pas davantage soutenable.

Les critiques s'accordent à dire que l'esprit juif répugnait à une telle idée. Non seulement, en effet, le génie des langues hébraïque ou araméenne s'opposait à ce que l'Esprit fût représenté avec le rôle de générateur dans la conception de Jésus, le vocable qui le désigne dans ces langues étant féminin, mais, observe M. Loisy, « le fond même de l'idée... ne s'accorde pas mieux avec la théologie juive en ce qui fait l'originalité propre de celle-ci, à savoir la notion de la transcendance divine, qui ne permet guère de concevoir Dieu comme le principe générateur, physique et immédiat d'une vie humaine individuelle[1] ».

La croyance traduite en nos récits ne répond donc pas à la tendance naturelle du milieu où elle a pris naissance ; elle lui est même, on peut le dire, nettement opposée. Il est également bien difficile d'attribuer au travail spontané de la conscience chrétienne des récits qui gardent une pareille discrétion sur la préexistence divine du Christ et qui entourent son berceau d'un tel voile d'humilité.

On sait la haute idée que l'Église primitive se faisait du Sauveur, et comment dès le temps de

1. Id., *ibid.*, p. 292, 339. Cf. ci-dessus, p. 200.

saint Paul elle avait foi en son origine céleste. Or, dans nos récits, ni la préexistence, ni la divinité proprement dite de Jésus ne sont formellement exprimées. Par contre, on nous le montre, à sa naissance, repoussé de l'hôtellerie de Bethléem, contraint à trouver abri dans une étable, n'ayant pour berceau qu'une crèche, obligé de fuir en Égypte pour se soustraire à Hérode, enfin passant son enfance, humblement soumis à ses parents, dans un atelier de Nazareth. Nous sommes loin de ce que l'imagination pieuse et la préoccupation théologique ont inspiré aux auteurs des évangiles apocryphes[1]. De tels traits ne peuvent être le produit inconscient, encore moins la création réfléchie, de l'Église primitive : ils ont dû s'imposer à la foi, du dehors, par l'autorité de témoignages indiscutables.

Certaines réflexions présentées au cours des récits de saint Luc donnent très spécialement à penser que ces récits reposent, d'une façon ou d'une autre, sur le témoignage même de la Vierge Marie. On peut regarder la chose comme certaine[2].

1. Cf. LEPIN, *Évangiles canoniques et Évangiles apocryphes*, p. 29-51.

2. C'est l'opinion même d'auteurs protestants, comme GODET, *Commentaire sur l'Évangile de S. Luc*, 3e édit., 1888, p. 182, 224; ZAHN, *Einleitung in das N. T.*, 1898, t. II; PLUMMER, *Commentary on the Gospel according to S. Luke*, 1900, p. 7; RAMSAY, *Was Christ born at Bethlehem?* 1898, p. 87, 88; SANDAY, art. *Jesus Christ*, dans le *Dictionary of the Bible*, 1899, p. 643, 644. — Sur la question de l'historicité de la conception virginale, voir V. ROSE, *Études sur les Évangiles*, 2e édit., 1902, ch. II; A. DURAND, *L'Enfance de J.-C. d'après les Évangiles canoniques*, 1908.

La mort rédemptrice

L'idée que M. Loisy présente de la mort de Jésus, non prévue, non voulue, vulgaire et brutale, est en rapport, d'une part, avec les conditions de l'humanité très ordinaire qu'il attribue au Sauveur, d'autre part, avec l'illusion persistante qu'il lui suppose touchant l'imminence du royaume. Tout ce qui contredit ces hypothèses tend du même coup à ruiner la théorie qui en dérive.

Nous avons vu [1] que le divin Maître n'a pas été, comme le critique le prétend, le jouet du mirage eschatologique. Il a prévu le royaume comme devant se réaliser, après une période de préparation prolongée, par la venue du Fils de l'homme sur les nuées du ciel. Une telle perspective requiert sa disparition préalable du milieu des siens. Cette disparition doit être violente : le Sauveur n'a pas laissé de le faire entrevoir dès le début de son ministère, et, à partir de la confession de saint Pierre, il multiplie les prédictions à ce sujet.

Jésus a donc prévu sa mort. Mais, s'il l'a prévue, n'a-t-il pas dû la vouloir ? Il semble impossible de douter que, voyant dans sa mort la volonté de son Père, il ne l'ait acceptée d'abord comme telle. Les textes où le Sauveur exprime la nécessité où il est d'accomplir ce dessein, le récit de Gethsémani où on le voit se résigner au calice qui lui est offert, sont tout à fait selon les vraisemblances et la réalité de ses dispositions.

1. Ci-dessus, p. 287 et suiv.

Mais conçoit-on, dans l'ordre providentiel, la mort du Messie, Fils de Dieu, autrement que comme condition pour la réalisation du royaume, dont il doit être l'organisateur et le souverain ? Et cette condition elle-même n'est-elle pas à entendre beaucoup plutôt par rapport aux hommes qui doivent avoir accès au royaume, que par rapport au Sauveur dont le droit est si parfaitement assuré ? Si Jésus a accepté de mourir, s'il a voulu sa mort, ç'a été pour obtenir aux hommes le royaume qu'il est venu prêcher. Non content d'avoir fait briller à leurs yeux cette grande espérance, de l'avoir placée si haut dans la préoccupation de son Église, il achève de leur donner confiance en leur méritant par sa mort le royaume ainsi annoncé.

Faut-il dès lors s'étonner si les Évangiles contiennent des textes formels où Jésus parle d'offrir sa vie en sacrifice de propitiation et de rédemption ?

En réponse à la demande des fils de Zébédée, il fait entendre cette parole : « Le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir, et donner sa vie en rançon pour beaucoup[1]. » Il faut tout le parti pris de M. Loisy pour déclarer ce texte inauthentique, sous prétexte de conformité avec la doctrine de saint Paul. La parole du Sauveur est

1. Marc, x, 45 = Matth., xx, 28. — A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. ii, p. 240 : « Au lieu de venir comme un prince qui se fait servir, il est venu comme un serviteur qui travaille pour autrui... Son travail à lui était unique, car il avait à offrir sa propre vie, et à la sacrifier pour le salut d'un grand nombre. Sa vie est la rançon qu'il apporte pour la rédemption des hommes. Elle est donnée pour tous ; mais tous ne profitent pas de ce suprême sacrifice. C'est pourquoi, l'on peut dire, en considérant seulement les résultats, qu'elle a été donnée pour plusieurs. »

rattachée étroitement et elle se relie très logiquement aux déclarations antérieures sur le service de charité que les disciples se doivent les uns aux autres, déclarations dont M. Loisy reconnaît la parfaite authenticité[1]. Elle est, d'autre part, en rapport intime avec la scène du lavement des pieds et les déclarations analogues qui l'accompagnent, dans l'Évangile de saint Jean[2], et auxquelles paraît faire allusion le troisième Évangile lui-même[3]. La plupart des critiques ne font pas difficulté de reconnaître qu'elle a été prononcée par Jésus.

La même idée se retrouve dans le récit de l'institution de l'Eucharistie, d'après les trois Synoptiques, et c'est encore par le parti pris le plus étrange que M. Loisy prétend l'éliminer. Le critique avait commencé par enlever la formule : « qui est donné pour vous », rattachée à la mention du corps, dans saint Luc et dans saint Paul, de même la formule : « qui sera versé pour vous », ou « pour beaucoup », rattachée à la mention du sang, dans les trois Synoptiques[4]. Mais il s'est rendu compte que les paroles : « ceci est mon corps », « ceci est mon sang », appliquées au pain et au vin que Jésus donne en

1. Il aime à les citer en exemple aux autorités ecclésiastiques Cf. *L'Évangile et l'Église*, 1902, p. 91; *Autour d'un petit livre*, p. 179; *Quelques lettres*, p. 184, cité ci-dessus, p. 112.

2. Jean, xiii, 1-7; 13-17.

3. Luc, xxii, 24-27.

4. C'est l'hypothèse que le critique proposait, dans *L'Évangile et l'Église*, 1902, p. 72, et *Autour d'un petit livre*, p. 237. — Cf. J. Weiss, *Lukas* (*Meyer's Kommentar*), 1892, p. 617-619; *Das älteste Evangelium*, p. 294-295; P. Gardner, *The Origin of the Lord's Supper*, 1893; W. Brandt, *Die evangelische Geschichte*, 1893, p. 288-302.

nourriture à ses apôtres, marquent suffisamment à elles seules une allusion du Sauveur à sa passion prochaine et à l'efficacité de sa mort pour le salut des siens [1]. Il se décide donc maintenant à les enlever pareillement [2]. L'on se trouve dès lors en présence de ce fait très simple, que Jésus présente du pain et du vin à ses disciples, en leur faisant entendre que ce repas est le dernier qu'il doive prendre avec eux avant l'arrivée du royaume.

Rien de plus vulgaire que la dernière Cène ainsi reconstituée. Mais aussi rien de moins compréhensible en regard de l'histoire postérieure. Comment a-t-il pu se faire qu'un incident si banal ait pris dans la tradition primitive une pareille importance? Comment expliquer que, dès les premiers jours, les fidèles aient songé à le reproduire, que, dès le temps de saint Paul, l'usage de la Cène se trouve établi dans les communautés chrétiennes, que l'Apôtre puisse en parler couramment comme du mémorial constant de la mort du Seigneur?

M. Loisy avoue que, si, à son point de vue, on voit très bien comment la perspective du prochain avènement messianique a été brisée par les événements, « on saisit avec moins de clarté la façon dont la foi sut, après la passion, tirer des paroles eucharistiques le sacrement chrétien [3]. » Et, en effet, l'explication qu'il suggère paraît absolument insuffisante.

1. Cf. Lepin, *Christologie*, 1908, p. 115-116.
2. A la suite de A. Andersen, *Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus*, 1902. Cf. ci-dessus, p. 206-207.
3. A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 540.

A l'en croire, les apôtres, après la mort de Jésus, auraient continué de s'assembler en des repas communs ; la foi en la résurrection s'étant formée dans leur âme, ils auraient eu l'impression de la présence au milieu d'eux de leur Maître ressuscité ; de là à s'imaginer qu'en prenant leur nourriture ils communiaient au Seigneur, il n'y avait qu'un pas; ce pas aurait été franchi par saint Paul, qui le premier a dû voir dans le pain et le vin le symbole réel du corps et du sang du Christ, et dans le repas eucharistique le mémorial efficace de son sacrifice rédempteur.

« La foi au Christ ressuscité, dit le critique, est intimement liée à la conception primitive de l'eucharistie. Jésus était déjà le Christ dans la gloire du royaume, et, en même temps, il était avec les siens ; il y était surtout dans le repas commun qui rassemblait ses fidèles, et qui était déjà le festin du royaume, où il avait convié les disciples. C'était bien avec lui et en mémoire de lui que se tenait la réunion. Durant son ministère, le repas commun était déjà le lien sensible du groupement des disciples[1]. Saint Paul n'a fait qu'interpréter le souvenir apostolique selon sa propre conception du Christ et du salut, de façon à voir dans le repas eucharistique, symbole effectif de l'union des fidèles dans le Christ toujours vivant, le mémorial du Crucifié, de celui qui avait livré son corps, versé son sang pour le salut du monde. Ce doit être lui qui, le premier, a conçu et présenté la coutume chrétienne comme une institution fondée sur une

1. Cf. RENAN, *Vie de Jésus*, 1867, p. 312, 316-317, 399-400.

volonté que Jésus aurait exprimée et figurée dans la dernière cène[1]. »

Mais proposer une pareille explication est prétendre résoudre un problème par une série d'énigmes. Dans l'hypothèse de M. Loisy, en effet, on ne conçoit ni comment les disciples, après la passion, ont continué de se réunir et d'organiser des repas de communauté, ni comment ils sont arrivés à se convaincre de la résurrection de leur Maître crucifié, ni comment de simples impressions subjectives ont pu donner à tout le groupe la certitude de la présence du Seigneur au repas commun[2].

On s'explique encore moins que l'on ait eu l'idée d'identifier le pain et le vin du repas au corps et au sang du Christ, si jamais le Christ lui-même n'avait suggéré cette identification; que l'on ait pu voir dans ce repas le mémorial de la mort rédemptrice, si Jésus n'avait pas fait entrevoir cette signification à la dernière Cène ; qu'on ait songé à un ordre spécial de renouveler l'eucharistie en sa mémoire, s'il n'avait en effet donné ce commandement à ses disciples.

On essaie de faire intervenir ici l'imagination visionnaire de saint Paul. Mais, comment l'Apôtre a-t-il pu s'illusionner au point de croire à une révélation particulière du Christ sur un fait de son histoire dont il n'avait pas été le témoin? Comment a-t-il pu communiquer cette révélation aux Églises, et y appuyer une institution aussi considérable que celle du repas eucharistique avec la signification

1. A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 540-541.
2. Cf. ci-après, p. 342 et suiv.

précise qu'il lui donne, sans s'inquiéter de coordonner sa prétendue révélation avec les souvenirs des apôtres directs de Jésus[1] ? Et comment, malgré la contradiction des souvenirs de ces témoins, la parole du converti de Tarse a-t-elle informé de la sorte la coutume de l'Église apostolique et influencé jusqu'à la rédaction des trois Évangiles synoptiques? Autant d'énigmes qui ne sont pas pour recommander l'hypothèse arbitraire de M. Loisy.

Il est d'ailleurs plus que douteux que nos récits évangéliques aient subi, comme le critique le prétend, l'influence de la théologie paulinienne. Cette influence ne se comprendrait bien que du côté de l'Épître aux Corinthiens, où l'Apôtre commente la dernière Cène, et qui est justement l'une des plus anciennes et des plus importantes. Or nos trois Évangiles offrent, vis-à-vis de ce document, des divergences notables qui ne permettent pas de croire à une dépendance littéraire.

Saint Luc est sans doute celui dont le texte offre les ressemblances les plus frappantes avec le texte de l'Épître paulinienne : on y trouve la mention : « qui est donné pour vous », à propos du corps, avec l'invitation connexe : « faites cela en mémoire de moi ». Mais l'évangéliste omet la recommandation semblable que saint Paul joint à la distribution du calice : « faites cela, toutes les fois que vous boirez, en mémoire de moi »; par contre, il ajoute à la mention

1. Lorsqu'il s'agit de la mort, de l'ensevelissement et de la résurrection, saint Paul rapproche de son enseignement celui des autres apôtres. I Cor., xv, 11 : « Soit moi, soit eux, voilà ce que nous vous prêchons, et voilà ce que vous avez cru. »

du sang les mots : « répandu pour vous », qui ne figurent précisément pas chez l'Apôtre. On ne s'expliquerait guère ces divergences si l'évangéliste empruntait à l'Épître aux Corinthiens.

Saint Marc et saint Matthieu s'écartent beaucoup plus notablement encore de la teneur de cette Épître. Saint Paul marque l'intention rédemptrice de Jésus, à propos de la bénédiction du pain : « Ceci est mon corps, qui est pour vous », et il ne l'exprime pas quand il s'agit de la bénédiction du vin. Saint Marc et saint Matthieu font exactement le contraire : ils n'ajoutent rien à ces mots : « Ceci est mon corps », et, à la distribution du calice, ils joignent ces paroles : « Ceci est mon sang, (le sang) de l'alliance, qui est répandu pour plusieurs ». Dans de telles conditions, semble-t-il, on ne peut faire l'hypothèse d'une dépendance directe.

Toute dépendance vis-à-vis de l'Apôtre paraît même formellement exclue par le fait de l'expression : « pour plusieurs », employée par l'un et l'autre évangélistes, et que saint Marc reproduit encore dans la sentence adressée aux fils de Zébédée [1]. Cette formule ne contredit sans doute pas la doctrine de l'universalité de la rédemption [2]; elle s'y accommode cependant beaucoup moins bien que la formule : « pour tous », si constamment employée par saint Paul. Des écrivains, influencés par sa théologie, auraient-ils donc choisi une expression qui ne se rencontre nulle part dans les Lettres de l'Apôtre, en évitant celle qui s'y trouve à chaque

1. Cf. ci-dessus, p. 334.
2 .Cf. *ibid.*, note 1.

pas et toutes les fois qu'il s'agit de l'œuvre de la Rédemption [1] ?

Somme toute, on peut regarder comme certain que les relations évangéliques et paulinienne représentent des traditions parallèles et indépendantes, qui ont leur source commune dans les souvenirs des propres témoins de Jésus. C'est le sentiment de la presque unanimité des critiques qu'elles répondent de quelque manière à un acte authentique du Sauveur [2].

Est-il nécessaire d'ajouter que les détails des récits évangéliques qui tendent à relever la passion de Jésus, les traits qui font auréole à son supplice et à sa mort, n'ont rien qui doive surprendre, et il n'y a point à user d'arbitraire et de violence pour les éliminer de nos documents, quand on songe que le Crucifié était le Christ, Fils de Dieu.

La résurrection corporelle

Particulièrement inexplicable est dans la théorie

1. Rom., v, 8; viii, 32; I Cor., v, 15; I Tim., ii, 6. Cf. Rom., i, 16; iii, 22; v, 18 ; etc.

2. Avec des variantes notables dans l'interprétation, c'est, d'une façon générale, le sentiment de A. Harnack, *Dogmengeschichte*, 3e édit., 1894, p. 64; P. Lobstein, *La doctrine de la sainte cène*, 1889 et 1899; A. Jülicher, *Zur Geschichte der Abendmahlfeier in der ältesten Kirche* (*Theolog. Abhandlung, C. von Weizsäcker gewidmet*), 1892; E. Haupt, *Ueber die ursprungliche Form und Bedeutung der Abendmahlsworte*, 1896; F. Schultzen, *Das Abendmahl im Neuen Testament*, 1896; R. A. Hoffmann, *Die Abendmahlsgedanken Jesu Christi*, 1896; W. Schmiedel, *Die neuesten Ansichten über den Ursprung des Abendmahls*, dans les *Protest. Monatshefte*, 1899; J. Wellhausen, *Das Evangelium Matthaei*, 1904; p. 122-126; *Das Evangelium Lucae*, 1904, p. 121.

de M. Loisy la croyance des apôtres à la résurrection de Jésus, croyance si fermement attestée par l'histoire et qui a donné le branle à tout le mouvement chrétien.

Le drame du Golgotha avait été un terrible coup pour les disciples : ils attendaient le royaume; sauf Judas, plus clairvoyant, ils espéraient le voir arriver sans retard; le Maître le leur avait promis, et l'assurance de sa parole n'avait jamais varié. Quelle surprise n'éprouvent-ils pas quand ils voient celui qu'ils regardaient comme le Christ, arrêté, garrotté, traîné devant l'autorité romaine, condamné au supplice infamant de la croix, et exécuté! Leur saisissement est tel, tel l'effondrement de leurs espérances, qu'ils s'enfuient sur le champ jusqu'en Galilée.

Or il s'agit d'expliquer comment un abattement si profond a pu faire place sans tarder à une réaction si puissante, comment au lendemain d'une pareille prostration ils ont songé tout à coup à la survivance de leur Maître.

On a beau faire intervenir la « vie oisive » des apôtres, on a peine à concevoir que le souvenir gardé de Jésus leur ait fait oublier si vite la brutalité du démenti infligé à ses prédictions; on ne se représente pas bien que le charme, déjà lointain, exercé par le Sauveur ait pu couvrir si complètement tout ce que les derniers faits avaient de déconcertant, dominer si décisivement l'impression accablante que la pensée de l'arrestation au Jardin, du jugement devant Pilate, du crucifiement au Calvaire, devait faire peser sur leur âme. La difficulté apparaît d'une façon particulière quand on songe que, pour

M. Loisy, le Sauveur n'avait pas véritablement préparé ses disciples à envisager une pareille perspective, mais au contraire les avait toujours et jusqu'à la fin entretenus dans sa confiance et son illusion.

Pour rendre compte de la foi acquise par les apôtres en de telles conditions, on comprend qu'il soit nécessaire de supposer des phénomènes extraordinaires, nombreux et caractéristiques. Malgré sa préoccupation d'écarter de l'histoire le fait de la résurrection corporelle, M. Loisy est contraint d'admettre que les disciples ont cru être témoins d'un certain nombre d'apparitions du Ressuscité.

Saint Paul écrivait aux Corinthiens : « Je vous ai enseigné en premier lieu ce que j'ai appris moi-même : que le Christ est mort pour nos péchés, selon les Écritures; qu'il a été enseveli et qu'il est ressuscité le troisième jour, selon les Écritures; qu'il est apparu à Céphas, puis aux Douze; ensuite il est apparu à plus de cinq cents frères ensemble, dont la plupart vivent encore à présent, et quelques-uns sont morts; ensuite, il est apparu à Jacques, puis à tous les apôtres ; après tous les autres, comme à l'avorton, il m'est apparu aussi. Car je suis le moindre des apôtres... Mais soit moi, soit eux, voilà ce que nous prêchons, et voilà ce que vous avez cru[1]. » M. Loisy s'en tient à ce témoignage de l'Apôtre, qui lui paraît offrir les meilleures garanties. Il le remarque à bon droit : « en observant que les apôtres enseignent la même chose que lui », Paul « présente sa liste d'apparitions comme celle qui était admise de son temps dans l'Église de Jéru-

1. I Cor., xv, 3-11

salem et par les premiers témoins de la résurrection[1]. »

Or, de quelle nature étaient ces apparitions? « Dans toutes les occasions énumérées par Paul, dit M. Loisy, les disciples virent le Sauveur, ou ils eurent une impression sensible de sa présence. La comparaison de l'Épître aux Corinthiens avec les récits évangéliques porte à croire que, dans plusieurs cas, il y eut vision, c'est-à-dire que les disciples eurent sous leurs yeux Jésus comme ils l'avaient connu avant sa mort. » Le critique admet que les disciples ont pareillement cru entendre le Maître leur parler. Il se contente de cette restriction : « On ne saurait dire qu'il y ait eu toujours des paroles prononcées. » C'est d'ailleurs assez gratuitement qu'il suppose de simples paroles isolées, tournées ensuite en véritables entretiens. A son sens, « il n'est pas probable que la vision des cinq cents frères ait comporté le moindre discours... Les paroles qui ont pu caractériser certaines apparitions n'auront pas manqué d'être commentées par la tradition[2]. »

Mais, parmi ces apparitions, celle dont fut favorisé Pierre dut être extrêmement frappante, puisqu'au dire de M. Loisy, elle détermina le chef des apôtres à rassembler les Onze dispersés, et le fit ranimer de son ardeur leur foi chancelante[3]. L'apparition aux apôtres réunis ne dut pas être moins impressionnante, puisque les disciples, non seulement

1. A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 739-740.
2. Id., *ibid.*, p. 743.
3. Id., *ibid.*, t. I, p. 224; t. II, p. 552 sq. Cf. ci-dessus, p. 211.

crurent voir le Seigneur, mais encore se figurèrent l'entendre, et, sur sa parole, reprirent en main l'Évangile, continuant de prêcher le Christ, revenu de la mort et toujours vivant[1].

Le critique fait même observer que, d'une façon générale, « les évangélistes et saint Paul n'entendent point... raconter des impressions subjectives; ils parlent d'une présence du Christ, objective, extérieure, sensible, non d'une présence idéale, bien moins encore d'une présence imaginaire. Quoique le corps de Jésus ait été en quelque sorte spiritualisé par la résurrection, les disciples ne se représentent pas le Sauveur comme un pur esprit, ni la résurrection comme la permanence de son âme immortelle. Cette dernière idée leur était absolument étrangère. Pour eux, le Sauveur était vivant, par conséquent avec le corps qu'il avait eu avant sa mort. Les conditions de ce corps étaient différentes, mais c'était le même qui avait été mis dans le tombeau, et que l'on croyait n'y être point demeuré[2]. »

Voilà donc le *minimum* que M. Loisy se sent contraint d'admettre : les apôtres, dans un certain nombre de circonstances, ont eu l'impression sensible de la présence de Jésus; ils ont même cru voir le Sauveur de leurs yeux, tel qu'ils l'avaient connu dans sa vie mortelle, et ils ont cru également entendre sa parole.

Or, est-il possible de ramener les phénomènes éprouvés par les disciples à des impressions pure-

1. Cf. ci-dessus, p. 211.
2. A. Loisy, *op. cit.*, t. II, p. 743-744.

ment subjectives? Conçoit-on, par exemple, que les Onze, convaincus de la présence corporelle du Christ au milieu d'eux, aient tous ensemble été victimes de leur auto-suggestion? Se représente-t-on bien que la vision des cinq cents frères ait pareillement été due à une commune hallucination?

A parler sérieusement, il semble impossible que de simples impressions subjectives aient pu déterminer dans le groupe des apôtres, si profondément désemparé, une telle foi en la résurrection de leur Maître qu'eux, pauvres Galiléens, méprisés et timides, soient revenus, quelques semaines après, en pleine ville de Jérusalem, et là, en face de ces pharisiens qui avaient poursuivi Jésus de leur haine, en face de cette autorité romaine qui l'avait condamné à la croix, aient osé prononcer à nouveau le nom du Crucifié, l'aient prétendu ressuscité, l'aient présenté comme le Seigneur Christ auquel tous devaient croire, et, dans cette même ville qui avait été témoin de son supplice, aient gagné à sa cause un nombre considérable de prosélytes, créé ce mouvement chrétien que l'on constate, dès avant la conversion de saint Paul, si merveilleux de vie et d'intensité.

Cela est si vrai que M. Loisy en arrive à supposer des « incidents fortuits [1] », qui seraient venus donner corps aux apparitions et confirmer d'une façon plus indiscutable leur réalité. Mais une telle hypothèse est manifestement insuffisante. Des incidents fortuits ne pouvaient contribuer à la foi des témoins que d'une façon subsidiaire et accessoire. Quels in-

1. Cf. ci-dessus, p. 210.

cidents de cette nature auraient pu persuader si pleinement aux apôtres, dans l'état d'abattement où ils étaient, que le Christ se trouvait corporellement présent au milieu d'eux, qu'ils le voyaient, qu'ils l'entendaient? Renan a essayé de les décrire, et l'on sait à quelles conjectures invraisemblables il a abouti [1].

La seule explication satisfaisante de la foi des

1. RENAN, *Les Apôtres*, 1866, p. 19-20 : les pèlerins d'Emmaüs rencontrent un étranger pieux, versé dans les Écritures, citant Moïse et les prophètes; ils lient amitié avec lui, et le retiennent pour souper ensemble. Pendant le repas, « ils oublient l'étranger; c'est Jésus qu'ils voient tenant le pain, puis le rompant et le leur offrant. Ces souvenirs les préoccupent à tel point, qu'ils s'aperçoivent à peine que leur compagnon, pressé de continuer sa route, les a quittés ». « La conviction des deux disciples fut qu'ils avaient vu Jésus. » — P. 21-23 : Le groupe principal des disciples était assemblé autour de Pierre. « Pendant un instant de silence, quelque léger souffle passa sur la face des assistants. A ces heures décisives, un courant d'air, une fenêtre qui crie, un murmure fortuit, arrêtent la croyance des peuples pour des siècles. En même temps que le souffle se fit sentir, on crut entendre des sons... Nul doute possible; Jésus est présent; il est là dans l'assemblée. C'est sa voix chérie; chacun la reconnaît .. Ce fut donc une chose reçue que, le dimanche soir, Jésus était apparu devant ses disciples assemblés... Tels furent les incidents de ce jour qui a fixé le sort de l'humanité. » — P. 62 : Le miracle de la Pentecôte est à reconstituer ainsi : « Un jour que les frères étaient réunis, un orage éclata. Un vent violent ouvrit les fenêtres; le ciel était en feu... Soit que le fluide électrique ait pénétré dans la pièce même, soit qu'un éclair éblouissant ait subitement illuminé la face de tous, on fut convaincu que l'Esprit était entré, et qu'il s'était épanché sur la tête de chacun sous forme de langues de feu. » — P. 179-185 : Pour l'apparition de saint Paul, « il n'est pas invraisemblable... qu'un orage ait éclaté tout à coup ». Il est possible « qu'un délire fiévreux, amené par un coup de soleil ou une ophtalmie, se soit tout à coup emparé ccl lui; qu'un éclair ait amené un long éblouissement; qu'un deat de la foudre l'ait renversé et ait produit une commotion cérébrale, qui oblitéra pour un temps le sens de la vue. »

apôtres et de la transformation qu'elle a opérée en eux se trouve dans ce que nos récits évangéliques nous ont rapporté. Les disciples ont cru à la résurrection de leur Maître et ils sont devenus les hommes nouveaux, les missionnaires ardents et intrépides que nous savons, parce que le fait de cette résurrection s'est imposé à leur foi avec une évidence exceptionnelle. Seules, les apparitions objectives du Christ ressuscité, la constatation précise du tombeau demeuré vide, fournissent à l'effet extraordinaire que constate l'historien une cause exactement proportionnée.

Au témoignage des Évangiles, les apparitions du Sauveur ont été immédiates et multiples, produites d'abord à Jérusalem, puis en Galilée. En vain M. Loisy essaie-t-il d'écarter les visions hiérosolymitaines, en présentant comme première apparition celle que crut avoir Pierre sur le lac de Tibériade et qui l'aurait amené à reconstituer le collège apostolique.

Le critique ne peut appuyer son hypothèse que sur des indices extrêmement faibles. Jésus prédit à ses disciples qu'ils auront grand scandale à son sujet et se disperseront, comme se dispersent les brebis, une fois le pasteur frappé [1]; mais il n'est dit nulle part que les apôtres aient quitté aussitôt Jérusalem; au contraire, saint Marc et saint Matthieu, qui rapportent cette prédiction, font ajouter par le Sauveur qu'il les *précédera* lui-même en Galilée [2]. Au moment de l'arrestation, les mêmes évangélistes

1. MARC, XIV, 27 = MATTH., XXVI, 31. JEAN, XVI, 32.
2. MARC, XIV, 28 = MATTH., XXVI, 32.

se contentent de noter que ses disciples l'abandonnèrent et s'enfuirent [1].

Au matin de Pâques, l'ange dit aux femmes d'avertir les Onze que le Maître les précède en Galilée, où ils le verront [2]; mais rien ne montre que les disciples se soient rendus aussitôt à cette invitation; bien plutôt, ils refusent de croire à la parole des femmes [3], et dès lors l'on conçoit que le Sauveur ait voulu se manifester directement à eux, à Jérusalem: ce qu'il fait en leur reprochant précisément leur incrédulité [4].

Lorsque saint Matthieu déclare que les Onze s'en furent en Galilée, « à la montagne que leur avait fixée Jésus [5] », il n'est pas probable qu'il vise la parole dite par le Sauveur avant sa passion ; « Quand je serai ressuscité, je vous précéderai en Galilée [6] », car là il n'est pas question de montagne fixée d'avance, ni même de rendez-vous proprement dit; l'évangéliste doit viser un ordre donné par le Christ ressuscité, dans une apparition hiérosolymitaine.

Enfin, c'est par une série de suppositions arbitraires que M. Loisy prétend retrouver dans le récit de la pêche miraculeuse, raconté au chapitre XXI de saint Jean, la première apparition du Christ après sa résurrection. Le critique conjecture qu'un document ancien contenait le récit de cette première apparition et la mettait en rapport avec Simon Pierre

1. Marc, XIV, 50 = Matth., XXVI, 56.
2. Marc, XVI, 7 = Matth., XXVIII, 7.
3. Marc, XVI, 11; Luc, XXIV, 11.
4. Marc, XVI, 14; Luc, XXIV, 36.
5. Matth., XXVIII, 16.
6. Cf. ci-dessus, p. 348, note 2.

ce récit devait figurer dans la source fondamentale qu'a dû utiliser l'auteur du second Évangile; il aura sans doute été recueilli par le rédacteur de l'appendice johannique, qui l'aura remanié, en y donnant un rôle au disciple bien-aimé[1].

Or il paraît, au contraire, certain que le chapitre XXI de saint Jean est du même auteur que le reste de l'Évangile[2]; rien, absolument rien, ne permet d'y reconnaître l'utilisation d'un document antérieur ; d'autre part, l'attitude qu'y observe Pierre n'est pas du tout celle qui conviendrait à une première apparition du Christ[3]; quant à vouloir déterminer ce que pouvait bien contenir la source hypothétique de Marc, c'est affaire d'imagination, non de critique.

Bref, aucun indice sérieux ne permet de supposer que les premières manifestations du Sauveur après sa résurrection aient eu lieu en Galilée. De même n'est-on aucunement fondé à contester l'historicité des apparitions hiérosolymitaines.

Le témoignage de saint Paul[4] montre que la tra-

1. A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 105 : On peut supposer que « le document fondamental de Marc décrivait en effet sommairement, après la mort de Jésus, le rapatriement des disciples fugitifs en Galilée, l'apparition sur le lac de Tibériade, qui a été annexée au quatrième Évangile, d'autres encore peut-être, et même le retour des apôtres à Jérusalem, ainsi que la fondation de la première communauté. » Cf. Rohrbach, *Die Berichte über die Auferstehung Jesu Christi*, 1898.

2. Cf. Lepin, *L'Origine du quatrième Évangile*, 1907, p. 286-321.

3. Cf. Id., *ibid.*, p. 296-299.

4. I Cor., XV, 5-8. Cf. Act., X, 40-41 : Discours de saint Pierre devant le centurion Corneille : Ce Jésus, « Dieu l'a réveillé au troisième jour et lui a donné de se manifester, non à tout le peuple, mais à des témoins que Dieu a prédestinés, à nous qui avons

dition primitive concernant les apparitions était assez riche et que nos documents n'ont pas la prétention de l'épuiser : entre autres apparitions, en effet, l'apôtre énumère une manifestation à Céphas, une autre à Jacques, une autre aux cinq cents frères réunis; or, à peine saint Luc a-t-il une allusion à la première, les deux autres sont restées complètement en dehors de nos écrits sacrés. Mais, si les évangélistes ne prétendent pas fournir une relation complète, — et cela est particulièrement évident pour saint Matthieu, — il nous faut donc prendre leurs récits comme des relations partielles, et il est raisonnable de les compléter les uns par les autres. Ainsi, le silence de saint Matthieu et de saint Marc sur les apparitions hiérosolymitaines n'équivaut aucunement à une négation de ces apparitions.

Il faut en dire autant du silence de saint Luc relativement aux apparitions galiléennes. Le dernier chapitre de cet Évangile présente un tassement évident des faits; on sent que l'auteur abrège et concentre ses informations; il semble renfermer dans une seule journée la résurrection, les apparitions et l'ascension finale, alors qu'au début des Actes, le même écrivain note expressément que les manifestations de Jésus furent nombreuses et s'étendirent à une période de quarante jours. L'ordre, donné

mangé et bu avec lui, après sa résurrection d'entre les morts. » Act., xiii, 30-31 : Discours de saint Paul aux Juifs d'Antioche : « Ressuscité d'entre les morts..., il est apparu pendant de nombreux jours à ceux qui étaient descendus avec lui de Galilée à Jérusalem, et qui sont maintenant ses témoins auprès du peuple. »

par le Sauveur, de ne pas qui ter la vil e sainte[1], peut donc se rapporter à une dernière apparition hiérosolymitaine, qui succéda aux apparitions galiléennes, et n'interdit pas nécessairement le séjour en Galilée.

En somme, nous sommes amenés à admettre une double série d'apparitions du Christ : les unes à Jérusalem, les autres en Galilée. Cette double tradition, hiérosolymitaine et galiléenne, se trouve formellement attestée par le quatrième Évangile et par la finale actuelle de saint Marc, qui, si elle n'est pas authentique, est à coup sûr très ancienne et doit reproduire une tradition autorisée.

L'historicité des apparitions hiérosolymitaines semble même se déduire assez vraisemblablement du témoignage de la première Épître aux Corinthiens. L'Apôtre mentionne une première apparition à Céphas : or cette apparition est présentée par saint Luc[2] comme s'étant produite à Jérusalem ; il ne semble pas possible de l'identifier à celle que saint Jean raconte comme ayant eu lieu beaucoup plus tard en Galilée, et qui d'ailleurs fut commune à Pierre et aux autres diciples. Immédiatement après l'apparition à Céphas, saint Paul rappelle l'apparition aux Douze : or cette première apparition aux apôtres est encore donnée comme apparition hiérosolymitaine par saint Luc, par la finale de saint Marc et par saint Jean.

Mais, s'il est vrai que les apôtres ont eu, à Jérusalem même, au lendemain du drame affreux qui les avait

1. Luc, xxiv, 49; Act., i, 4.
2. Luc, xxiv, 34.

consternés, l'assurance que leur Maître était ressuscité, qu'il leur apparaissait, qu'il leur parlait, il est évident qu'une telle assurance n'a pu provenir du travail intérieur de leur pensée. Ils se trouvaient en contact avec la réalité, dans tout ce qu'elle avait de brutal et d'accablant : à quelques pas du prétoire et du Calvaire, quels désirs secrets, quels incidents fortuits, auraient été capables de ranimer et surexciter leur foi, si tôt, si décisivement? L'objectivité des visions devient particulièrement nécessaire pour une explication raisonnable des faits constatés.

Il faut bien d'ailleurs convenir que la manière dont les évangélistes nous décrivent l'état d'âme des apôtres, leurs hésitations à croire, leurs exigences à l'égard de preuves sensibles, palpables, répétées, la formation progressive de leur foi, s'appuyant sur une série d'expériences successives et obligée enfin de se rendre à l'évidence, s'accorde d'une façon très significative avec les vraisemblances de l'histoire.

La preuve tirée du tombeau vide ne s'impose pas moins fortement à l'historien. En effet, la hardiesse des apôtres à prêcher la résurrection de Jésus en pleine Jérusalem, au bout de si peu de temps, et le succès obtenu par leur prédication en cette ville, paraissent inexplicables si les Juifs avaient été à même de leur objecter le cadavre resté dans le tombeau, ou jeté dans la fosse des suppliciés. On ne comprend même bien cette hardiesse et ce succès que si les apôtres se sentaient soutenus par le fait public du sépulcre constaté vide, et si leurs adhérents trouvaient dans ce fait extérieur un point d'appui sérieux pour leur foi.

On peut aller plus loin : il semble nécessaire d'admettre une constatation spéciale de la résurrection, faite au surlendemain de la mort, afin d'expliquer que l'événement ait été rapporté dès l'origine au troisième jour. M. Loisy convient que le chiffre *trois* « a dû être admis à peu près en même temps que l'idée de la résurrection[1] ». Or, c'est en vain qu'il essaie de justifier l'adoption primitive de ce chiffre autrement que par sa correspondance à la réalité du fait.

A l'en croire, « placer la résurrection plus tôt aurait semblé supprimer la mort; la placer plus tard était inconcevable, parce que ce n'aurait plus été la résurrection d'un homme ou d'un corps, mais d'une pourriture »; enfin, « les rapprochements bibliques ont aidé à la fixation du chiffre[2]. »

Mais, on ne voit pas qu'au point de vue des conceptions populaires la résurrection ait pu paraître plus inconcevable le quatrième ou le cinquième jour que le troisième : le fait de Lazare prouve bien le contraire[3]. D'autre part, pouvait-on craindre, en adoptant le second jour, de sembler supprimer la mort, étant données les conditions très particulières où elle s'était produite et avait été constatée. Quant aux rapprochements bibliques, ils ont pu venir après coup pour illustrer la date traditionnelle, ils n'ont pas pu créer la tradition. Dans la phrase de saint Paul : « Il a été enseveli, et il est ressuscité le troisième jour, selon les Écritures[4] », la remarque

1. A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 723.
2. Id., *ibid.* Cf. t. I, p. 177, cité ci-dessus, p. 214; 88, note 4.
3. Jean, XI, 17, 39.
4. Cf. ci-dessus, p. 343.

« selon les Écritures », porte sur le fait de la résurrection, non sur la circonstance du jour où elle s'est produite. Et l'on voit de même, par les discours rapportés aux premiers chapitres des Actes, que les apôtres ne mettent les prophéties en rapport qu'avec le fait proprement dit de la résurrection[1]. Seul, un événement comme celui qui signala la démarche des femmes auprès du sépulcre, le lendemain du sabbat, semble avoir pu motiver la désignation primitive du troisième jour.

Au fait, la découverte du tombeau vide figure bien parmi les épisodes les mieux attestés qui soient dans nos documents. Elle se trouve racontée, avec des détails extrêmement précis, par les quatre évangélistes. Ni Reimarus, ni Renan, ni A. Réville, ni M. Holtzmann, n'ont osé mettre en doute sa réalité.

Tout au plus, ces critiques ont-ils conjecturé un enlèvement du corps par les Juifs ou par les disciples[2]. Mais la conjecture n'offre pas la moindre vraisemblance : les disciples pouvaient-ils songer à un pareil dessein, dans l'état d'esprit où ils étaient? Les Juifs n'auraient-ils pas autrement protesté contre la croyance à la résurrection?

Pour n'avoir pas à faire ces hypothèses invraisemblables, M. Meyer ne trouve rien de mieux que de

1. Act., ii, 25 sq.; xiii, 33 sq.

2. Enlèvement par Joseph d'Arimathie, d'après une conjecture de Scholten, jugée probable par H. Holtzmann, *Die Synoptiker*, p. 105. Enlèvement par le propriétaire du tombeau, ou par Marie de Béthanie, d'après Renan, *Les Apôtres*, p. 42. Enlèvement par les ordres du sanhédrin, d'après Schenkel, dans Brandt, *Das evangelische Geschichte*, p. 436; A. Réville, *Jésus de Nazareth*, 1897, t. ii, p. 461-463. Enfin, enlèvement par les apôtres eux-mêmes, d'après Reimarus, Mensinga, dans Brandt, *loc. cit.*

supprimer le récit même de la constatation du tombeau, le déclarant création de la tradition postérieure[1]. Mais M. Loisy observe à bon droit que, si l'on admet le récit de la sépulture, il faut admettre celui du tombeau trouvé vide : les deux récits sont coordonnés entre eux et conçus manifestement l'un par rapport à l'autre. Si donc l'on veut que les Juifs aient été incapables de représenter aux apôtres le cadavre enseveli, il est nécessaire de supprimer l'ensevelissement lui-même. Et c'est ainsi que le critique en vient à sa fameuse conjecture du cadavre jeté dans le charnier.

Il est impossible de saisir davantage sur le vif le parti pris de la méthode dite « purement scientifique ». Le fait de la sépulture de Jésus est raconté d'une manière très circonstanciée par les quatre évangélistes. Saint Paul, dans son discours aux Juifs d'Antioche[2], dans son passage de l'Épître aux Corinthiens[3], et en d'autres endroits encore[4], y fait allusion, d'une façon générale, néanmoins très significative, comme à un fait bien connu. Les critiques sont unanimes à en reconnaître l'historicité. M. Loisy ne contredit à l'opinion générale que contraint par la logique de son système. Ce ne sont donc plus les textes qui règlent la théorie, c'est la théorie qui arrange les textes et qui les taille à sa mesure.

Mais, comment croire qu'à une époque aussi primitive, au sein d'une Église en antagonisme si aigu

1. Cf. ci-dessus, p. 88, note 4.
2. Act., xiii, 29.
3. Cf. ci-dessus, p. 343.
4. Col., ii, 12 ; Rom., vi, 4 ; x, 7 ; Éph., iv, 9.

avec la synagogue, on ait prêché avec tant de succès la résurrection corporelle du Christ, si les Juifs avaient pu jeter à la face des nouveaux prédicateurs que le corps avait été enfoui dans une fosse commune, et qu'on ne pouvait apporter la moindre preuve de la réanimation d'un cadavre dont seul était bien constaté le sort ignominieux? Comment croire surtout que, dans un tel milieu et à une telle époque, on ait pu faire si facilement allusion à un ensevelissement que les Juifs avaient tout intérêt à contredire; bien plus, qu'on ait eu l'audace d'imaginer, tout exprès pour leur démontrer la résurrection, un récit de sépulture aussi circonstancié que celui que nous lisons, avec mention si précise du personnage juif, Joseph d'Arimathie, qu'il devait être particulièrement aisé de vérifier?

L'hypothèse, arbitraire en elle-même et contraire à l'opinion unanime des critiques, soulève de telles invraisemblances qu'il est impossible à un historien sérieux de l'admettre. Le récit évangélique de l'ensevelissement du Christ s'impose. Celui de la découverte du tombeau, qui lui est connexe, se trouve du même coup garanti.

Or, ce fait du tombeau trouvé vide fournit une confirmation d'ordre expérimental très objectif et particulièrement irrécusable, à l'appui des apparitions sensibles du Ressuscité.

N'y a-t-il pas, pour tout critique véritablement indépendant, dans ce double fait parallèle du tombeau et des apparitions, mis en rapport avec la grande réalité historique de la foi des apôtres, se manifestant par ce retour si prompt à Jérusalem,

cette prédication si intrépide et si efficace en pleine ville sainte, en contraste si saisissant avec le drame inouï du Golgotha, une garantie qu'on a le droit de dire décisive en faveur de la vérité de la Résurrection?

L'Église et le culte catholique

La réalité de la résurrection du Christ et celle de ses prévisions touchant le prolongement de son œuvre constituent un double point d'appui très ferme pour la croyance en l'origine divine de l'Église et en la valeur réelle du culte chrétien.

Puisque Jésus n'a pas été absorbé par la préoccupation de la parousie imminente, mais a prévu une période intermédiaire entre sa mort et son suprême avènement, il a donc pu, et d'une certaine manière il a dû vouloir son Église. Aussi le critique, loin d'être autorisé à mettre systématiquement au compte de la tradition postérieure ce qui, dans les discours tenus par le Christ durant sa vie mortelle, ou dans ses entretiens avec ses disciples après sa résurrection, se rapporte à l'établissement et à l'organisation de cette Église, est-il au contraire formellement invité à y voir la pensée authentique du Sauveur.

Nombreuses sont précisément les paraboles où Jésus fait ainsi entrevoir l'avenir de son œuvre. La parabole du grain de sénevé, celle du levain, celle de la semence qui croît lentement, font valoir le royaume de Dieu comme une réalité qui s'étend, qui progresse, qui gagne le monde, insensiblement et modestement, en attendant qu'elle s'épanouisse

en la réalité éclatante du royaume glorieux [1]. La parabole des deux fils envoyés à la vigne, celle du figuier stérile, celle des méchants vignerons, celle des invités aux noces, tendent à marquer comment le royaume, d'abord proposé aux Juifs et rejeté par eux, est ensuite adressé aux Gentils qui en tireront profit pour le dernier jour. La parabole de l'ivraie et celle du filet montrent, à leur tour, comment la société des appelés au royaume peut comporter des éléments bons et mauvais qui seront triés à l'heure du jugement.

Toutes ces paraboles ne se comprennent que par rapport à cette société durable des disciples du Christ, qui s'appelle l'Église, qui continue à préparer le royaume des cieux, et qui est déjà, sous une forme première et transitoire, le royaume lui-même.

Nombreux sont également les discours du Christ qui visent cette communauté de ses disciples dans les conditions où elle doit vivre après sa mort. Ce sont les sentences où le divin Maître marque la destination de son Évangile aux Gentils [2], l'ordre qu'il donne à ses disciples relativement à l'évangélisation du monde entier [3], les avertissements qu'il leur adresse au sujet des persécutions qui les attendent dans leurs missions [4], et généralement des épreu-

1. Cf. ci-dessus, p. 287-291.
2. Marc, xiii, 10 = Matth., xxiv, 14; cf. Luc, xxi, 24. Matth., viii, 11-12; xv, 24.
3. Marc, xvi, 15; Matth., xxviii, 19; Luc, xxiv, 47. Cf. Act., i, 8.
4. Matth., x, 16-23; Luc, x, 1-16.

ves réservées à ses fidèles[1], enfin la promesse qu'il leur fait de son assistance indéfectible[2].

Le Sauveur ne laisse même pas de présenter son Église comme une société organisée, hiérarchisée, et destinée à durer comme telle. Il l'appelle « Église », *assemblée* ou *communauté*[3], nom de signification analogue à celui de « synagogue », mais qui, par sa nouveauté même, présage la substitution du groupe de ses fidèles au judaïsme. Cette communauté jugera ses propres membres et pourra exclure de son sein les rebelles[4] ; l'union de ses adhérents dans la prière aura une particulière efficacité[5]. Pour marquer l'unité de son lien social dans la multiplicité de ses membres, Jésus la compare à un édifice, ou encore à un troupeau[6].

Cette société a une hiérarchie. Les Douze sont constitués en collège spécial, en dehors du commun des disciples[7]. Ils ont le pouvoir de « lier » et de « délier », c'est-à-dire de défendre et de permettre, avec l'autorité de Dieu, donc « un véritable pouvoir judiciaire et disciplinaire[8] ».

A la tête du collège apostolique, et par conséquent de l'Église, est un chef suprême, qui est

1. Marc, xiii, 9 sq. = Matth., xxiv, 9 sq. = Luc, xxi, 12 sq. Jean, xvi, 2 sq. Cf. ci-dessus, p. 292-293.
2. Matth., xxviii, 20; Luc, xxiv, 49.
3. Matth., xvi, 18; xviii, 17.
4. Matth., xviii, 17.
5. Matth., xviii, 19-20.
6. Matth., xvi, 18; Jean, xxi, 15 sq.
7. Cf. A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, 1902, p. 91. Cité ci-dessus, p. 14.
8. Id., *Les Évangiles synoptiques*, t. ii, p. 91. — D'après M. Loisy, l'évangéliste décrit la situation de l'Église de son temps.

Simon Pierre. Jésus le proclame la Pierre fondamentale sur laquelle il bâtira son édifice[1], le Pasteur qui doit paître, sans aucune exception, ses brebis et ses agneaux[2].

Il lui donne le pouvoir des clefs qui convient à l'intendant d'un palais : de même que le majordome a pour fonction de surveiller, d'accorder ou de refuser l'accès de la demeure royale, ainsi Pierre reçoit la faculté d'introduire au royaume des cieux, et préalablement dans l'Église, ceux qui veulent y entrer, et d'en exclure les indignes[3] : pouvoir qui renferme « tout l'exercice de l'autorité ecclésiastique en ce qui regarde le traitement des personnes[4] ».

Le Sauveur accorde encore, d'une façon toute spéciale, à Pierre le pouvoir de lier et de délier qu'il a conféré aux autres apôtres. « Comme le pouvoir des clefs vise directement les personnes, le pouvoir de lier et de délier se rapporte directement aux choses. » « Les décisions de Pierre ne sont pas » comme celles de Hillel ou de Schammaï, « des opinions de casuiste, des interprétations scolastiques d'un texte légal, mais de véritables règles et des lois. On pourrait presque déjà parler d'autorité principale en matière de canons, mais surtout pour ce qui concerne la discipline de l'Église et notamment la rémission des péchés. Simon Pierre est donc la première autorité apostolique en ce qui regarde la foi, puisque le Père lui a de préférence révélé le mystère du Fils; en ce

1. Matth., xvi, 18.
2. Jean, xxi, 15 sq.
3. Matth., xvi, 19.
4. A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. ii, p. 11.

qui regarde le gouvernement des communautés, puisque le Christ lui a confié les clefs du royaume ; en ce qui regarde la discipline ecclésiastique, puisqu'il a le pouvoir de lier et de délier. Ce n'est pas sans cause que la tradition catholique a fondé sur ce texte le dogme de la primauté romaine[1]. »

Ainsi organisée et hiérarchisée, l'Église doit se perpétuer jusqu'à la consommation du siècle et envahir le monde, l'autorité des apôtres et de Simon Pierre passant à leurs successeurs, sans que la puissance de l'enfer puisse espérer jamais prévaloir contre elle[2].

A la lettre, on peut donc dire que l'Église s'est établie « par le développement d'une organisation dont les linéaments étaient tracés dans l'Évangile[3] ». Elle n'a créé « aucune pièce essentielle de sa constitution[4] ». « Ses organes actuels sont les organes primitifs grandis et fortifiés, adaptés aux fonctions de plus en plus considérables qu'ils ont eu à remplir[5] ». « L'on peut remonter du régime actuel de la papauté jusqu'au régime évangélique autour de Jésus, si différents qu'ils soient l'un de l'autre, sans rencontrer de révolution qui ait changé avec violence le gouvernement de la société chrétienne[6]. »

Dans sa durée à travers les siècles, l'Église a avec

1. A. Loisy, *ibid.*, p. 12-13. — D'après M. Loisy, le morceau « doit appartenir à une couche secondaire, probablement à la dernière couche du travail rédactionnel d'où est sorti le premier Évangile. «
2. Matth., xvi, 18.
3. A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, 1902, p. 91.
4. Id., *ibid.*, p. 93.
5. Id., *ibid.*, p. 117.
6. Id., *ibid.*, p. 110. Cf. ci-dessus, p. 17, 25.

elle, pour l'assister, l'Esprit de Dieu et de son Christ. Jésus avait promis à ses apôtres de leur envoyer ce divin Esprit[1]. Les Actes nous racontent comment la promesse reçut sa réalisation à la Pentecôte. Mais cet événement extraordinaire n'était que la manifestation éclatante d'une effusion de l'Esprit, continue et non moins efficace, qui se ferait sentir à son Église, à tous les moments de son histoire. La réalité de cette assistance divine, garantie par la certitude historique de la résurrection du Christ, non moins que par l'expérience intime de son action dans les âmes, justifie à la fois le développement doctrinal et le développement cultuel de l'Église catholique.

Elle justifie son développement doctrinal. Le rôle de l'Esprit, en effet, doit avoir comme un de ses objets principaux, de rappeler à l'Église la doctrine du Maître, de lui suggérer l'interprétation droite de ses enseignements, et, selon la parole du Christ lui-même, dans le quatrième Évangile, de lui « enseigner toute vérité[2] ». « Les chrétiens, les docteurs, les chefs de l'Église n'auront pas à découvrir la vérité que le Christ est venu apporter aux hommes ; mais l'ayant reçue par la foi, ils ne cesseront pas, sous la conduite de l'Esprit, d'en percevoir de nouveaux aspects, d'en procurer de nouvelles applications, d'en rajeunir en quelque façon le dépôt... Ainsi est établi le principe du mouvement, du développement, du progrès, dans la vie et la doctrine de l'Église ». Et cette action de l'Esprit, pour être

1. Luc, xxiv, 49. Act., i, 4-5.
2. Jean, xiv, 26 ; xvi, 13.

régulière et légitime, doit s'exercer principalement « par l'organe des représentants et des gardiens de l'unité chrétienne[1] ».

Le développement cultuel, à son tour, trouve sa justification complète dans le même principe. Assistée et dirigée par l'Esprit, l'Église a entouré de son culte Jésus, Marie et les saints. Rien de plus légitime, dès lors que l'on doit admettre que Jésus est réellement le Christ, le Médiateur et Sauveur des hommes, le Verbe de Dieu fait chair, que Marie est en toute vérité la Vierge, Mère du Fils de Dieu, que les saints sont incontestablement associés au Christ dans la gloire.

« Il était tout naturel que l'on priât Dieu par Jésus, avec Jésus, en Jésus; et l'on ne devait pas tarder à prier Jésus lui-même, si tant est qu'on ne l'ait pas fait aussi dès le commencement, puisqu'il était toujours avec les siens, prêt à les entendre, et qu'il avait pouvoir de les exaucer ». « On priait Dieu en priant le Christ, bien que les prières solennelles de la communauté fussent adressées à Dieu par le Christ. Jésus était comme la face de Dieu, tournée vers l'humanité[2] ». « Inutile d'ajouter que la même piété, sous des formes diverses, subsiste dans les innombrables dévotions qui se sont rattachées au culte de Jésus, et qui l'ont constitué jusqu'à nous, principalement le culte de l'eucharistie et du Sacré-Cœur, celle-ci plus récente en apparence que dans le fond[3]. »

1. A. Loisy, *Le quatrième Evangile*, p. 784-785.
2. Id., *L'Évangile et l'Église*, 1902, p. 207.
3. Id., *ibid.*, p. 208.

Or, on comprend que le culte de Marie ait grandi en même temps que le culte de Jésus. La conception virginale du Sauveur impliquait pour elle un honneur spécial, et la gloire que chaque progrès du dogme procurait au Christ ne pouvait manquer de rejaillir sur sa Mère. Le culte des saints n'a été, à son tour, qu'un complément naturel du culte de Jésus. Dès les premiers temps, on s'attacha à recueillir leurs restes, comme étant sacrés par l'Esprit et par une espérance immortelle, en même temps qu'on honorait leurs âmes réunies au Christ dans la gloire et dans le bonheur du royaume des cieux[1].

Sous la direction du même Esprit, l'Église, suivant les indications reçues du divin Maître, organisa le culte sacramentaire, qu'elle fit d'abord entrer dans sa pratique, en attendant de le traduire en théorie. Les paroles, rapportées dans nos Évangiles, au suje de l'institution du baptême, de l'eucharistie, de la pénitence, de l'ordre, peut-être les sentences concernant le mariage, les pratiques se rapportant à l'onction des malades, sans doute d'autres indications encore non relatées en nos documents, mais présentes à l'esprit des apôtres en ces premiers jours de l'Église, furent le fondement très légitime, sur lequel l'Église, assistée de l'Esprit, appuya sa pratique sacramentaire.

En toute vérité, l'on peut dire que « les sacrements sont nés d'une pensée et d'une intention de Jésus, interprétées par les apôtres et par leurs successeurs[2] ». L'Église en règle la marche et le fonction

1. Id., *ibid.*, p. 209-210. Cf. ci-dessus, p. 20.
2. Id., *ibid.*, p. 194. Cf. ci-dessus, p. 27.

nement, mais elle en a le droit, puisqu'elle possède réellement « l'Esprit de Jésus pour se gouverner en toutes choses », qu'elle est, dans toute la force du mot, « l'interprète autorisée des intentions de son fondateur et de la façon dont il convient de les exécuter[1]. » Enfin, rien de mieux garanti que l'efficacité de ces sacrements, dès lors que l'on admet la réalité de leur rapport avec la volonté du Christ, du Christ mortel et du Christ glorieux, vivant dans son Église et la pénétrant de son Esprit.

Ainsi l'Église catholique actuelle, avec sa constitution hiérarchique, son dogme défini, son culte organisé, répond aux plus sûres intentions du Christ Jésus : en adhérant à sa hiérarchie, on peut avoir confiance d'adhérer au Sauveur ; en accordant foi à son dogme, on est assuré de croire à la vérité ; en participant à ses sacrements, on a la certitude de communier à l'Esprit et à la Vie.

1. A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, p. 218-219. Cf. ci-dessus, p. 29.

CONCLUSION

Le fait évangélique, examiné sans parti pris, dans son intégrité, n'offre donc pas de contraste avec le fait catholique actuel : il s'y harmonise au contraire exactement et le justifie pleinement.

La solution de continuité n'apparaît que dans le système d'interprétation mis en avant par M. Loisy. Ce système, nous l'avons vu dans le détail, n'est autre que le système de Renan, rajeuni d'après les récents travaux publiés dans l'Allemagne protestante, enrichi des hypothèses nouvelles de l'école critique la plus libérale, adapté aux exigences les plus rigoureuses de la logique rationaliste. C'est comme le suprême effort pour réduire la vie et l'œuvre de Jésus aux proportions d'une vie et d'une œuvre purement humaines.

Mais les excès mêmes de négation auxquels oblige la logique du système, la contradiction où il force d'entrer à l'égard des faits de l'histoire les plus importants et les plus certains, paraissent le condamner formellement. Ici, comme dans l'œuvre de Renan, on touche du doigt la vérification de cette parole, écrite par l'auteur de la *Vie de Jésus :* « Si le miracle et l'inspiration de certains livres sont

chose réelle, notre méthode est détestable[1] ». « Si le miracle a quelque réalité, mon livre n'est qu'un tissu d'erreurs[2]. »

Dans le système de M. Loisy, beaucoup plus encore que dans celui de Renan, un véritable hiatus se trouve établi entre le fait de l'Évangile, tel qu'il prétend le reconstituer, et le fait de l'Église, tel que l'historien le constate dès les premiers jours. On ne conçoit pas que le premier ait pu donner naissance au second; on ne s'explique pas que la réalité de l'Église, si haute, si grande, dès sa naissance, soit sortie d'une réalité aussi vulgaire, aussi banale, aussi déconcertante, que celle imaginée par le critique. Tel est le contraste, telle la disproportion entre les deux faits, pourtant successifs et connexes, que l'on est contraint de déclarer la réalité évangélique défigurée et travestie.

A examiner sur le vif la méthode suivie par M. Loisy, nous avons pu effectivement nous rendre compte qu'il élague, corrige et transforme les données évangéliques, sous l'influence de préoccupations étrangères à la pure critique, et que cette transformation équivaut à une véritable déformation. Ce n'est plus l'histoire dans sa réalité objective, c'est l'histoire filtrée et vidée de ses éléments les plus essentiels, à l'aide de procédés arbitraires et subjectifs. Une telle histoire n'est plus, en fin de compte, qu'un roman, un roman à allure scientifique, mais qui n'en est pas moins un roman.

A force d'éliminer, de transposer, d'interpréter,

1. Renan, *Vie de Jésus*, 1867, p. IX.
2. Id., *ibid.*, p. V.

M. Loisy ne trouve plus dans la vie du Christ, Fils de Dieu, fondateur de l'Église et Sauveur des hommes, que l'aventure d'un villageois naïf, victime de son auto-suggestion religieuse, condamné à une mort banale après une existence assez vulgaire. Tel, le démolisseur qui s'attaque à une magnifique cathédrale, en abat les colonnes, en détruit les vitraux, en ravale les sculptures, en enlève les autels, et finalement se trouve en présence de quatre murs et d'un toit, qu'il proclame un édifice fort commun.

Mais il suffit d'examiner loyalement les garanties d'historicité qu'offrent les Évangiles et d'interpréter sans parti pris le contenu de ces documents, pour y trouver une réalité historique tout autre que celle imaginée par M. Loisy. Le Jésus des Évangiles et de l'histoire est bien le Christ, vrai Fils de Dieu, né de la Vierge Marie, qui a prouvé sa mission et sa divinité par ses miracles, qui a offert sa vie en rédemption pour les hommes, qui est ressuscité glorieux du tombeau, et continue d'assister de son Esprit l'Église qu'il a fondée.

Le conflit n'est donc pas, à proprement parler, entre le dogme et l'histoire, mais bien entre le dogme et un système historique suspect et erroné. En se prononçant contre M. Loisy, l'Église n'a point condamné la science, mais seulement une hypothèse soi-disant scientifique, inspirée par un parti pris étroit.

Il va sans dire que, par une telle condamnation, l'Église n'entend pas le moins du monde entraver le travail de la critique : elle entend seulement le

régler; et les excès où se jettent ceux qui affectent la pure indépendance de l'esprit, donnent confiance qu'elle le fait au profit de la vérité.

Certes, il y a place pour un progrès des études; l'exégèse, comme la théologie, sont susceptibles d'un rajeunissement, et, dans une certaine mesure, le réclament : il faut répondre aux difficultés soulevées par l'esprit moderne; il faut rassurer la foi par des arguments capables de persuader nos contemporains. Mais ce rajeunissement des méthodes, ce progrès des sciences ecclésiastiques, doit s'accomplir d'accord avec l'autorité de l'Église, dans le sens de la continuité de la foi, en gardant contact avec la pure et vraie tradition.

C'est l'avantage du principe social de l'Église catholique de modérer et diriger les tentatives individuelles, d'en contenir les écarts, d'en réprimer aussi les excès, quand ils sont préjudiciables à la foi, d'assurer par là, dans le sens du vrai et du bien, le résultat d'ensemble des entreprises privées. Qu'un excès d'audace semble, à un moment ou à un autre, inspirer à l'Église une sévérité particulière, cela ne doit pas étonner : à qui faut-il s'en prendre, sinon à cet excès même, et cette sévérité encore n'est-elle pas finalement à l'avantage de la vérité?

A travers toute son histoire, à certaines époques plus manifestement, l'Église a bien prouvé qu'elle savait laisser l'initiative la plus grande aux savants qui se montraient également soucieux de la vraie science et zélés pour la vraie foi. Pour ne parler que d'exégèse et du temps passé, est-ce que des travaux comme ceux de Maldonat, de dom Calmet,

et de bien d'autres, ne furent pas, pour l'époque où ils parurent, et ne sont-ils pas toujours, à bien des égards, des modèles de cette conciliation heureuse entre une critique très éclairée et une foi très sincère, qui est selon l'esprit de l'Église?

Qu'aujourd'hui encore, qu'aujourd'hui autant que jamais, il y ait à faire : cela est incontestable. Cela se fera, mais autrement que ne l'a prétendu M. Loisy. Il s'agit d'un progrès normal, comme doit l'être tout vrai progrès, non d'une transformation arbitraire, qui amènerait le bouleversement et la destruction. Ce progrès s'accomplira : on n'en saurait douter.

Les derniers événements y auront eux-mêmes contribué, malgré leur tristesse, en mettant en évidence l'intérêt profond qui s'attache aux questions religieuses, dans notre monde contemporain, en apparence si blasé. Ils auront avivé la curiosité du public instruit à l'égard de ces questions vitales. Ne doit-on pas espérer aussi qu'ils auront servi à stimuler l'effort de « ceux qui, voués à l'étude scientifique de la religion et soucieux de l'avenir du catholicisme en France » et dans le monde, tiennent véritablement à être « des savants sincères et de loyaux serviteurs de l'Église[1] »?

1. *Autour d'un petit livre*, p. XXIX

INDEX ALPHABÉTIQUE

/

TABLE DES MATIÈRES

Paris. — Imp. LEVÉ, rue Cassette 17. — S.